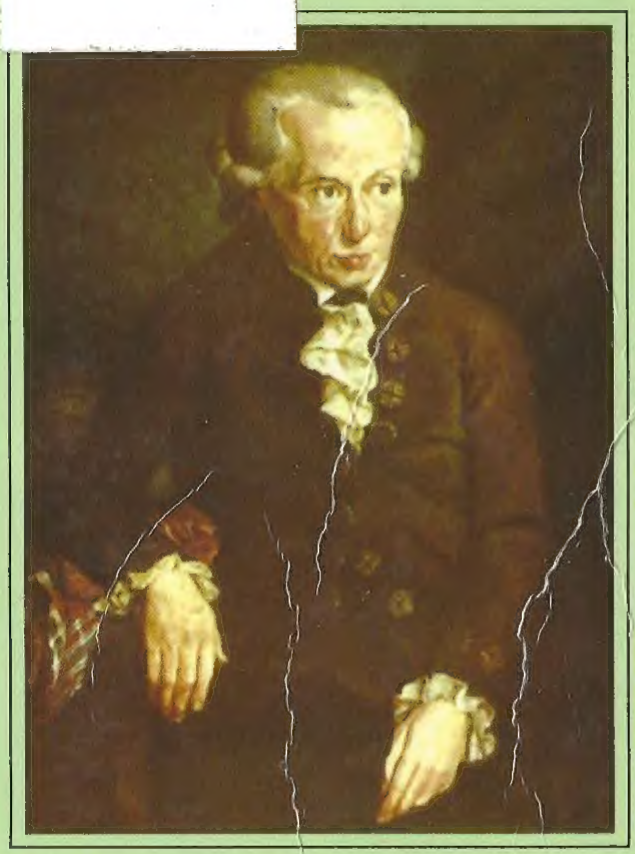
Mircea Flonta



Kant în lumea lui și în cea de azi

Zece studii kantiene

POLIROM

SEMINAR

FILOSOFIE

Colecţia *Seminar. Filosofie* este coordonată de Anton I. Adămuţ.

Mircea Flonta (n. 1932) este profesor de filosofie la Universitatea din Bucureşti. Bursier al Fundaţiei Alexander von Humboldt (Bonn), este membru corespondent al Academiei Române. Domenii de interes: epistemologie, filosofia ştiinţei, studii kantiene şi wittgensteiniene. Cărţi publicate: *Adevăruri necesare ?* (Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1975), *Presupoziţii filosofice în ştiinţa exactă* (Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1985), *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii* (Editura All, Bucureşti, 1994), *Imagini ale ştiinţei* (Editura Academiei, Bucureşti, 1994), *Cum recunoaştem pasărea Minervei ? Reflecţii asupra percepţiei filosofiei în cultura românească* (Editura All, Bucureşti, 1998), *Cunoaştere şi analiză. Volum omagial Mircea Flonta* (Editura All, Bucureşti, 1998), *Apropieri - convorbiri cu Romulus Brâncoveanu* (Editura Paralela 45, Piteşti, 2005). Autor al unui mare număr de articole şi studii, publicate în ţară şi străinătate, semnează o serie întreagă de traduceri din D. Hume, Imm. Kant, A. Einstein, M. Schlick, L. Wittgenstein şi K.R. Popper.

© 2005 by Editura Polirom

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

FLONTA, MIRCEA

Kant în lumea lui şi în cea de azi: zece studii kantiene / Mircea Flonta. - Iaşi: Polirom, 2005

ISBN: 973-681-959-0

14(430) Kant, I.
929 Kant, I.

Printed in ROMANIA

Mircea Flonta

Kant în lumea lui şi în cea de azi

Zece studii kantiene

POLIROM
2005

Cuvânt înainte

Acum mai bine de treizeci de ani, am început să studiez cu mai multă stăruinţă părţi şi pasaje din scrierile lui Kant şi să scriu pe teme kantiene. Fac abstracţie de raportările anterioare la *Critica raţiunii pure* în teza mea de doctorat şi cu atât mai mult de acele clişee, bazate pe literatura secundară, la care recurge cel ce pregăteşte cursuri şi seminarii de teoria cunoaşterii. Îmi amintesc că atunci, la începutul anilor '70, îl citeam pe Kant prin grila filosofiei analitice a timpului de care mă apropiasem recent. Ceea ce, cred eu acum, nu m-a ajutat să-l iau pe Kant atât de în serios pe cât merită. (Cel care va citi o carte ca *Limitele raţiunii. Un eseu despre Critica raţiunii pure a lui Kant* de Peter Strawson, publicată în 1966, dar abia de curând tradusă în limba română, va înţelege mai bine ceea ce am în vedere.) În 1974, când se aniversau 150 de ani de la naşterea filosofului, am scris un scurt articol despre conceptul judecăţii analitice la Kant. Naivitatea şi entuziasmul neofitului m-au făcut să-mi supraapreciez contribuţia, mai ales după ce o versiune în germană a acestui text a fost publicată într-un număr din 1976 al revistei *Kant-Studien*. M-am simţit, aşadar, încurajat să continuu, chiar dacă preocuparea mea pentru Kant a rămas mai departe una mai mult ocazională. În 1981, când s-au împlinit 200 de ani de la apariţia *Criticii raţiunii pure*, am prezentat o comunicare la Congresul jubiliar de la Mainz şi am publicat două articole în România. La mijlocul anilor '80, am realizat, în colaborare cu Thomas Kleininger, o nouă traducere a *Prolegomenelor* lui Kant, cu un studiu introductiv şi note. Iar în 1991 şi 1992, am susţinut comunicări la două reuniuni kantiene, cu participare internaţională, organizate la Bucureşti şi Iaşi. Astfel, cu trecerea anilor, numărul textelor pe care le-am scris pe teme kantiene a sporit.

Recunosc că eram destul de mulţumit de prestaţiile mele în acest domeniu. Acum câţiva ani, m-am gândit că nu ar fi o îndrăzneală prea mare dacă aş revizui câteva dintre textele mele pe teme kantiene, dacă le-aş adăuga altele şi le-aş publica pe toate într-un volum. Mi-ar fi plăcut ca această carte să apară în anul 2004, drept contribuţia mea la comemorarea a 200 de ani de la moartea

filosofului. La socoteală mi-au ieşit zece teme, iar titlul *Zece studii kantiene* mi s-a părut atrăgător.

Munca la acest proiect am început-o în vara anului 2002, când am petrecut mai mult timp la Universitatea Humboldt din Berlin, în cadrul unui program al Fundaţiei Alexander von Humboldt din Bonn. Atunci am recitit textele pe care le scrisesem despre conceptul de *fizică pură* şi ideea ştiinţei naturii la Kant. Supunându-le controlului prin reluarea lecturilor din *Critica raţiunii pure* şi *Prolegomene* şi prin studiul lucrării lui Kant *Principiile metafizice ale ştiinţei naturii*, prin confruntarea cu unele contribuţii mai recente la cercetarea kantiană, îndeosebi în literatura de limbă engleză, am constatat că unele dintre ideile pe care le urmăream erau pur şi simplu greşite. Dacă nu voiam să renunţ la proiect, munca trebuia reluată de la început. Acest gând nu era totuşi neplăcut în măsura în care se asocia cu speranţa că voi putea face lucruri mai bune. Am înţeles, chiar dacă destul de târziu, că drumul cunoaşterii şi înţelegerii lui Kant este unul lung. Mi-am dat seama cu câtă îndreptăţire îi scria Moses Mendelsohn, una dintre cele mai ascuţite minţi ale timpului, autorului *Criticii raţiunii pure*, la aproape doi ani de la apariţia acesteia : „De câte ori mă măgulesc cum că aş fi câştigat în putere, cutez să mă apuc de această operă care stoarce sucul nervilor şi nu sunt chiar fără speranţă că o voi parcurge integral în această viaţă". Şi mi-a devenit mai clar de ce importanţi profesori români de filosofie, de la Titu Maiorescu la Mircea Florian şi Nicolae Bagdasar, ba chiar şi tânărul Noica, au socotit apropierea cu înţelegere de sistemul lui Kant drept proba supremă a calificării filosofice.

Hotărârea de a încerca un nou început cu proiectul studiilor mele kantiene a fost susţinută, în principal, de două motive. Primul a fost convingerea că voi câştiga ceva substanţial din încercările de a mă lămuri cât de cât asupra unor teme ale filosofiei teoretice a lui Kant. Al doilea a fost reprezentat de impresia profundă pe care mi-a lăsat-o apropierea de filosofia practică a lui Kant, îndeosebi de filosofia lui morală. Începuturile mele în această privinţă au fost legate de lecţiile şi seminariile de etică kantiană, pe care le-am susţinut în anii '90 la Colegiul Waldorf din Bucureşti, şi de munca de pregătire a volumului *Filosofia practică a lui Kant* (Polirom, Iaşi, 2000), pe care am desfăşurat-o într-o colaborare, pentru mine foarte profitabilă, cu colegul Hans-Klaus Keul.

Întrebarea dacă filosofia teoretică sau cea practică a lui Kant este mai importantă şi mai actuală nu este probabil rezonabilă. Impresia mea este însă că, dacă ştiinţa actuală arată în multe privinţe altfel decât cea din vremea lui Kant, iar demersurile analizei filosofice au cunoscut cu trecerea timpului prefaceri semnificative, în schimb problemele şi dilemele morale

ale lumii noastre nu diferă în esenţă de cele pe care le-a perceput şi discutat Kant. Dacă asupra perenităţii unora dintre articulaţiile filosofiei sale teoretice s-a discutat şi se discută, actualitatea mesajului filosofiei sale practice mi se pare indiscutabilă. Aceasta este o opinie care se exprimă atât în alegerea temelor studiilor cuprinse în acest volum, cât şi în orientarea discuţiei lor.

Nu doresc ca această privire retrospectivă asupra evoluţiei preocupărilor mele pentru filosofia lui Kant să lase să se înţeleagă faptul că rezultatele la care am ajuns acum ar fi foarte bine asigurate. Nici alţii, mai pricepuţi decât mine, nu vor avea o asemenea pretenţie. Prin raportare la punctul de plecare al îndeletnicirilor mele cu Kant, nădăjduiesc totuşi că am reuşit să discut lucrurile mai în cunoştinţă de cauză.

Timp de două secole, cu deosebire în ultimele decenii, s-a acumulat o literatură imensă consacrată interpretării, comentariului, reconstrucţiei şi valorificării, în noi contexte, a conceptelor şi ideilor lui Kant. Ca şi în cazul altor filosofi de primă mărime, se încearcă mai întâi să se răspundă la întrebarea ce a spus autorul, care a fost, de fapt, poziţia lui. De ce este însă necesară atâta străduinţă pentru a răspunde la o asemenea întrebare? Nu este inutil să vedem de ce tocmai în cazul lui Kant sunt greu de dat răspunsuri satisfăcătoare.

Se recunoaşte îndeobşte că o bună parte din textele filosofului nu sunt uşor accesibile. Pentru a nu mai spune că dificultăţile vor spori în cazul celor al căror acces este mijlocit de traduceri ce nu se îndepărtează prea mult de original. Kant a scris în perioade ample, complex structurate. În multe cazuri, relaţiile dintre diferitele părţi ale frazei sale nu sunt transparente. În mod sigur, el nu a scris în acest fel pentru a-şi intimida cititorul şi a crea aparenţa unei gândiri adânci. Onestitatea lui intelectuală a fost ireproşabilă. Cred că sursele dificultăţilor pe care le creează modul său de a scrie trebuie căutate în altă parte.

Kant a gândit cu o insistenţă şi cu o răbdare care sunt poate unice asupra problemelor ce l-au preocupat. Rezultatele reflecţiilor sale laborioase le-a pus însă pe hârtie în perioade scurte de timp, presat de editori şi de alte proiecte care îi stăteau în faţă. (Kant a putut să creadă despre ultimul său manuscris neîncheiat, aşa-numitul *Opus postumum*, că este cea mai însemnată dintre scrierile sale!) Pe scurt, Kant a scris repede, concentrându-se exclusiv asupra argumentării şi sistematizării ideilor. Dincolo de un număr restrâns de învăţaţi, el nu s-a gândit la ceilalţi cititori. Pe aceştia i-a lăsat pe seama acelor adepţi ai filosofiei critice care îşi vor asuma misiunea „popularizării" ideilor sale. Crezând că „popularizarea" pot s-o facă şi alţii, Kant a fost preocupat exclusiv de fixarea articulaţiilor sistemului său în limbajul

relativ scolastic consacrat de şcoala lui Wolff, un limbaj care poartă pecetea modelului prozei latine. Atunci când şi-a propus să discute teme punctuale, într-un spaţiu limitat, Kant a scris neobişnuit de clar. Este ceea ce probează texte ca *Răspuns la întrebarea : Ce este luminarea ?* (1785), *Despre sentinţa : Acest lucru poate fi corect în teorie, însă nu funcţionează în practică* (1793) sau *Despre un pretins drept de a minţi din iubire de oameni* (1797). Dar în lucrările care stabilesc contururile arhitectonicii atât de complexe a sistemului, în *Critici*, în *Prolegomene*, în *Principiile metafizice ale ştiinţei naturii*, scrisul lui Kant este dominat de preocuparea de a integra fiecare concept, fiecare teză şi observaţie, într-o ţesătură tot mai complexă. O operaţie care, cu trecerea timpului, s-a dovedit a fi tot mai anevoioasă, mai greu de îndeplinit într-un mod satisfăcător. Într-o scrisoare către Mendelsohn, din august 1783, Kant se exprimă autocritic despre textul *Criticii raţiunii pure* :

> Nu mi-ar fi lipsit mijloacele explicitării fiecărui punct dificil dar, în decursul elaborării, simţeam neîncetat acea povară, ce se împotriveşte atât de bine claritaţii, a unei cuprinderi extinse şi a amănuntelor ce perturbă perceperea corelaţiilor, îndepărtându-mă de aceasta [de claritate – n.m. M.F.] pentru a o recupera în cadrul unei viitoare tratări, dacă afirmaţiile mele, după cum speram, ar fi fost pe parcurs prinse în ceea ce priveşte ordinea lor ; deoarece nu întotdeauna cineva poate ghici de la sine, odată ce a pătruns un sistem şi s-a familiarizat cu conceptele acestuia, ce îi pare cititorului a fi obscur, ce îi pare a nu fi precizat sau insuficient demonstrat. Puţini sunt atât de fericiţi să poată gândi pentru sine şi, în acelaşi timp, în locul altora şi să poată găsi pentru toţi modalitatea adecvată de expunere. Există doar un singur Mendelsohn !

Ceea ce l-a preocupat pe Kant pare să fi fost nu atât accesibilitatea, cât coerenţa întregului. După apariţia *Întemeierii metafizicii moravurilor*, dar înainte de publicarea *Criticii raţiunii practice* şi a celei de-a doua ediţii a *Criticii raţiunii pure*, el îi scria, în septembrie 1785, cu un anumit sentiment de nelinişte discipolului său Christian Gottfried Schütz : „Trebuie să-mi ţin gândurile încontinuu legate ca să nu pierd firul care ţine laolaltă întregul sistem". Mulţi ani mai târziu, în prefaţa celei de-a doua ediţii a *Religiei în limitele raţiunii pure* (ianuarie 1794), Kant va explica reţinerea sa de a răspunde unor recenzenţi ai cărţii invocând „greutăţile cu care mă întâmpină bătrâneţea, mai cu seamă când este vorba de prelucrarea unor idei abstracte". În literatura de comentar şi exegeză, mai ales în cea mai recentă, s-a remarcat faptul că şi în perioada deplinei sale maturităţi filosofia critică a lui Kant a înregistrat

evoluţii semnificative. A fost, aşadar, inevitabil ca filosoful să aibă greutăţi în armonizarea tuturor elementelor unui întreg de o enormă complexitate, ca unele dintre acestea să pară că se contrazic sau chiar să se contrazică.

Dacă aşa stau lucrurile, urmează că orice contribuţie la o mai bună înţelegere a punctului de vedere a lui Kant, într-o problemă sau alta, va lua forma unei încercări de a preciza întrebările pentru a putea aprecia, în acest fel, care ar putea fi răspunsurile plauzibile ce pot fi găsite în scrierile sale. Formularea oricărei ipoteze interpretative va fi legată în mod firesc de evaluarea unor interpretări alternative şi nu o dată de angajarea în discuţii asupra conflictului interpretărilor. Oricine încearcă să depisteze care a fost poziţia lui Kant într-o problemă, fie ea relaţia metafizicii naturii corporale cu filosofia transcendentală şi cu ştiinţa matematică a naturii din vremea sa, fie dreptul oamenilor de a minţi cu intenţii bune, nu se va putea limita la studiul textelor relevante ale filosofului. Va fi necesar ca el să-şi confrunte concluziile cu punctele de vedere ale celor mai calificaţi cercetători ai operei lui Kant. Ceea ce presupune complicaţii şi ocoluri care pot cădea sub suspiciunea de pedanterie. Bănuiala acelui cititor care judecă simplu şi direct că, în acest caz, ar fi vorba de subtilităţi de dragul subtilităţilor, de un joc a cărui miză ar fi exersarea cu virtuozitate a unor abilităţi rafinate, este de înţeles, dar adesea nejustificată. În cazul unui autor cum este Kant, orice analiză care poate contribui la clarificarea poziţiei sale e un rezultat ce merită atenţie. Iar aceasta nu doar din punctul de vedere al unui interes istoric-hermeneutic.

A încerca să precizăm ce anume a vrut să spună Kant contemporanilor săi este, până la urmă, acel pas peste care nu se poate sări ori de câte ori vrem să stabilim ce anume ne spune el nouă, astăzi. În studiile de faţă, cele două interese merg mână în mână, chiar dacă li se acordă o pondere relativ diferită de la caz la caz. Actualitatea ideilor lui Kant va fi pusă în lumină uneori prin utilizarea lor drept fundal care ne ajută să înţelegem mai bine semnificaţia şi miza unor controverse ale prezentului, alteori prin examinarea lor ca puncte de plecare şi sprijin ale unor orientări ale gândirii filosofice contemporane.

În acele cercuri intelectuale dominate fie de relativismul postmodernist, fie de nostalgia transcendentului, raportarea permanentă la raţiune şi la puterea de judecare, pe care ne-o recomandă Kant, poate să apară agasantă sau plictisitoare. Convingerea mea este, dimpotrivă, că ea rămâne resursa noastră cea mai sigură. Şi tocmai acesta mi se pare a fi sensul în care ne putem asigura de perenitatea moştenirii pe care ne-a lăsat-o filosoful, la două sute de ani de la moartea sa. Cei care au urmat cu folos şcoala

scrierilor kantiene nu vor construi niciodată un discurs teoretic pornind de la premise adoptate în mod necritic, şi nici nu vor încerca să evite asumarea tuturor consecinţelor principiilor pe care le acceptă. Iar dacă, aşa cum spunea un cunoscut autor de fabule, „aceasta între noi adesea o vedem", ne vom aminti de chemarea „Înapoi la Kant! ".

Doresc să previn asupra facturii relativ diferite a studiilor reunite în acest volum. Cele pe teme de filosofie teoretică sunt mai savante. Ele se adresează cititorilor familiarizaţi nu numai cu scrierile lui Kant în acest domeniu, ci şi cu literatura contemporană de epistemologie şi filosofie a ştiinţei. Dimpotrivă, cele care discută teme ale filosofiei practice sunt, atât prin tonul discuţiei, cât şi prin raportare constantă la experienţe familiare, mai bine adaptate interesului unui cerc mai larg de cititori. Îmi iau de asemenea îngăduinţa să avertizez că, în afara datelor bibliografice, notele conţin multe explicaţii, dezvoltări ale argumentării sau observaţii colaterale. Ele reprezintă, în acest sens, părţi ale textului.

Şapte dintre aceste studii au fost scrise în ultimii doi ani pentru volumul de faţă. „Două concepte ale cunoaşterii" reprezintă o formă revizuită şi dezvoltată a textului „Zwei Erkenntnisbegriffe", publicat în volumul *Critic and Doctrinal in Kant*, editat de Rodica Croitoru, Editura Universităţii, Bucureşti, 1992, şi în revista *Noesis*, vol. XVIII, 1993. „Kant în cultura filosofică românească" reia pasaje din două texte cu acelaşi titlu, publicate în *Revista de Filosofie*, 6/1994, şi în cartea mea *Cum recunoaştem pasărea Minervei ? Reflecţii asupra percepţiei filosofiei în cultura românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998. În sfârşit, „Ideea kantiană a luminării" din volumul *Filosofia practică a lui Kant*, Editura Polirom, 2000, este un text preluat aici fără modificări. O formă prescurtată a primului studiu, „Filosofia transcendentală şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii", a apărut în *Revista de Filosofie*, 3-4/2004.

Îmi face plăcere să exprim şi pe această cale mulţumiri unor colegi care m-au ajutat în diferite feluri. Alexandru Boboc şi Cristian Hatu mi-au pus la dispoziţie texte din literatura kantiană care nu pot fi găsite în bibliotecile noastre. Am beneficiat de observaţiile şi sugestiile lui Ilie Pârvu şi Valentin Mureşan, cercetători activi ai gândirii lui Kant, ale căror prestaţii academice le apreciez în mod deosebit. Le rămân recunoscător că şi-au dat osteneala să citească unele dintre studiile mele. Titus Lateş, de la Biblioteca Facultăţii de Filosofie a Universităţii Bucureşti, mi-a înlesnit accesul la multe lucrări din literatura pe care am cercetat-o.

Autorul,
februarie 2005

Prescurtări ale titlurilor unor lucrări ale lui Kant în traducere românească

CRP – Critica raţiunii pure
Pr. – Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă
Imm – Întemeierea metafizicii moravurilor
Pmsn – Principiile metafizice ale ştiinţei naturii
Crp – Critica raţiunii practice
Cpj – Critica puterii de judecare
Rlrp – Religia în limitele raţiunii pure
Mm – Metafizica moravurilor
Pmtv – „Principiile metafizice ale teoriei virtuţii", a doua parte a *Metafizicii moravurilor*

Filosofia transcendentală şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii

Nume mari din tradiţia exegezei operei lui Kant, precum şi comentatori mai recenţi sunt de acord că două interese au stat în centrul preocupărilor filosofului, în perioada numită *precritică*: cel pentru analiza unor concepte şi principii fundamentale ale ştiinţelor naturii şi acela pentru determinarea naturii şi legitimităţii cunoaşterii metafizice. Cu greu s-ar putea contesta că aceste două interese se regăsesc în opera de maturitate a lui Kant, în filosofia lui critică. Ne putem, prin urmare, întreba: care sunt acele elaborări teoretice prin care Kant a dat curs acestor interese? Care este relaţia dintre întemeierea kantiană a metafizicii şi elaborarea principiilor metafizice ale ştiinţei matematice a naturii? Răspunsul la prima întrebare este simplu. Legitimarea metafizicii ca ştiinţă a fost înfăptuită de Kant prin elaborarea filosofiei sale transcendentale, expusă în *Critica raţiunii pure* (prescurtat *CRP*) şi în *Prolegomene* (prescurtat *Pr.*), iar cercetarea fundamentelor metafizice ale ştiinţei naturii a fost întreprinsă în mod sistematic în lucrarea *Principiile metafizice ale ştiinţei naturii* (prescurtat *Pmsn*)[1]. Această din urmă lucrare apare în 1786, cu puţin timp înainte de publicarea celei de-a doua ediţii a *CRP* (1787). În schimb, căutarea răspunsului la cea de-a doua întrebare a condus, odată cu trecerea timpului, la analize tot mai complexe şi la concluzii tot mai controversate.

În unul din capitolele părţii finale a *CRP*, intitulat „Arhitectonica raţiunii", Kant va caracteriza metafizica drept o expunere a cunoaşterii fiolosofice – cunoaşterea din concepte – în unitatea ei sistematică. Metafizica este fie metafizica folosirii speculative, fie metafizica

folosirii practice a raţiunii pure. Cea dintâi, singura care ne interesează aici, este numită *metafizica naturii*. (Termenul *natură* este folosit la Kant pentru toate obiectele date simţurilor noastre, prin urmare atât pentru natura corporală, materială, cât şi pentru natura gânditoare.) Metafizica naturii este alcătuită, la rândul ei, din filosofia transcendentală şi din fiziologia raţiunii pure. În filosofia transcendentală, intelectul şi raţiunea se raportează la „obiecte în genere", în fiziologie la „obiecte date". Filosofia transcendentală formulează condiţiile posibilităţii experienţei, care sunt în egală măsură condiţii ale cunoaşterii naturii corporale şi a celei sufleteşti. Condiţiile experienţei în genere sunt condiţii ale posibilităţii obiectelor experienţei. În exprimarea caracteristică lui Kant, principiile oricărei experienţe posibile sunt legi universale ale naturii, care pot fi cunoscute *a priori*. Metafizica naturii corporale este numită de Kant *fizică raţională* sau, de cele mai multe ori, *fizică pură*. El atrage atenţia asupra distincţiei dintre *fizica raţională* (*physica rationalis*) şi ştiinţa matematică a naturii, numită pe atunci şi *fizică generală* (*physica generalis*)[2]. În „Cuvântul înainte" la *Pmsn*, autorul revine asupra unora dintre aceste distincţii. Kant precizează încă o dată că „partea transcendentală a metafizicii naturii" nu se raportează la obiecte determinate ale experienţei, ci formulează condiţiile posibilităţii experienţei în genere, legile universale ale naturii. În măsura în care se ocupă de obiecte date simţurilor, ea va fi o metafizică a naturii corporale sau a naturii gânditoare deoarece principiile transcendentale vor fi aplicate la două genuri diferite de obiecte. În acest sens, Kant distinge între filosofia transcendentală, ca „metafizică generală a naturii", şi „metafizica specială a naturii"[3]. Spre deosebire de natura corporală, Kant apreciază că natura gânditoare (sufletul) nu poate să devină obiect al unei ştiinţe. Şi anume, deoarece obiectele simţului intern nu pot fi construite în intuiţie. Matematica nu le este, în principiu, aplicabilă. Sunt posibile descrieri empirice ale obiectelor simţului intern, dar nu este posibilă o ştiinţă cu privire la ele. Există, aşadar, o singură ştiinţă despre natură, în sensul pe care-l dă Kant termenului *natură*, şi anume ştiinţa despre obiectele simţului extern, ale căror concepte pot fi construite în intuiţie. Principiile metafizice ale ştiinţei naturii vor fi, prin urmare, principiile ştiinţei naturii corporale, ale

fizicii. Dacă nu există o ştiinţă *a priori* a naturii gânditoare, aşa cum există una a naturii corporale, rezultă că exemplele care oferă semnificaţie conceptelor şi principiilor pure ale intelectului vor trebui luate din ştiinţa naturii corporale. Iată de ce generalitatea mai mare a categoriilor şi principiilor filosofiei transcendentale nu implică extinderea acestora într-un domeniu mai larg de obiecte ale experienţei.

În *Pmsn*, Kant îşi propune elaborarea metafizicii speciale ca parte pură a fizicii, ca „fizică pură"[4]. Autorul apreciază că în domeniul cunoaşterii naturii corporale este important să se determine „ceea ce poate realiza raţiunea cu propriile ei puteri şi unde limitele capacităţii sale fac astfel ca ea să aibă nevoie de ajutorul principiilor experienţei"[5]. Kant formulează, totodată, observaţia că „fizicienii matematicieni" nu se pot lipsi de concepte şi principii „metafizice", concepte cum sunt cele de materie, mişcare, umplere a spaţiului sau inerţie. Ei postulează de obicei asemenea concepte şi principii, dar fără a le cerceta sursele *a priori*[6].

Ce spune Kant despre relaţia dintre metafizica generală şi cea specială, dintre filosofia transcendentală şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii? Afirmaţia ce revine în cartea sa este aceea că principiile metafizice ale ştiinţei naturii sunt elaborate prin „aplicarea" conceptelor şi principiilor pure ale intelectului noţiunii empirice de materie[7]. Tabela categoriilor este schema care asigură completitudinea metafizicii naturii corporale. Kant cercetează în *Pmsn* determinările conceptului de materie prin raportare la cele patru clase de concepte pure ale intelectului: cantitate, calitate, relaţie şi modalitate. Iar în capitolul al treilea al *Pmsn*, intitulat „Principiile metafizice ale mecanicii", el formulează trei legi ale mişcării drept contrapărţi ale celor trei analogii ale experienţei. Kant caracterizează demonstraţia fiecăreia dintre aceste legi afirmând că enunţul uneia dintre analogiile experienţei, ca enunţ al metafizicii generale, este „pus la bază" sau „pus ca temei" (*zum Grunde gelegt*) sau că pentru demonstraţie trebuie „împrumutat" (*entlehnt*) un enunţ al metafizicii generale.

În tradiţia mai veche a exegezei kantiene, caracterizarea dată de autorul *Pmsn* relaţiei dintre metafizica generală şi cea specială, potrivit căreia principiile celei din urmă sunt formulate prin aplicarea principiilor filosofiei transcendentale noţiunii de materie şi constituie

exemple *in concreto* ale acestora, a fost socotită neproblematică şi nu a constituit obiect de discuţie şi de controversă. Apreciată drept un produs oarecum secundar al aplicării categoriilor şi principiilor filosofiei transcendentale, scurta lucrare publicată de Kant în 1786 nu a atras în mod deosebit atenţia şi interesul comentatorilor. Ernst Cassirer, în cunoscuta lui monografie consacrată lui Kant, o califică drept o nouă schiţă a filosofiei naturii a lui Kant; referindu-se apoi la analogiile experienţei, el scrie: „*Pmsn* oferă expunerea concretă a ideilor fundamentale dezvoltate aici. Ea [lucrarea – n.m., M.F.] prezintă cele trei *leges motus* de la care a plecat Newton – legea inerţiei, legea proporţionalităţii cauzei şi efectului şi legea egalităţii acţiunii şi reacţiunii – drept întipăriri speciale (*bestimmte Ausprägungen*) ale principiilor sintetice generale ale relaţiei"[8]. Şi cu asta autorul trece mai departe.

Expresii ca „aplicaţii", „exemple *in concreto*" sugerează faptul că, elaborând filosofia transcendentală, Kant ar fi urmărit să stabilească acele condiţii care fac posibilă experienţa, altfel spus cunoaşterea noastră despre fapte în genere. Ulterior, prin „aplicarea" categoriilor şi principiilor filosofiei transcendentale, Kant ar fi formulat principiile metafizice ale ştiinţei naturii. Metafizica specială s-ar situa, aşadar, în continuarea celei generale. Categoriile şi principiile metafizicii generale capătă anumite specificări atunci când sunt aplicate genului aparte de obiecte şi relaţii ale simţului extern, desemnat de Kant prin expresia „natură corporală". O relaţie de dependenţă în sens invers a metafizicii generale de metafizica specială şi, prin urmare, de ştiinţa matematică a naturii nu este avută în vedere. O observaţie care, în contextul discuţiei asupra relaţiei dintre filosofia transcendentală şi cercetarea condiţiilor de posibilitate ale ştiinţei matematice a naturii, poate căpăta funcţia unui avertisment este cea găsită în scrisoarea lui Kant, din septembrie 1875, către Chr.G. Schütz („Înainte de a trece la promisa metafizică a naturii, eu a trebuit să o stabilesc pe aceea care este o simplă aplicare a acesteia..."), dar ea nu a atras mult timp atenţia comentatorilor. S-a presupus în mod tacit că filosofia transcendentală elaborată în *CRP* este în mare măsură independentă de reflecţia lui Kant asupra posibilităţii unei ştiinţe matematice a naturii, mai precis asupra

posibilităţii unor corelaţii legice care au atributele universalităţii şi necesităţii.

Mult timp, până în ultimele decenii, elaborarea dată de Kant principiilor metafizice ale ştiinţei naturii nu s-a bucurat de atenţia comentatorilor filosofiei sale teoretice. A căzut astfel în uitare şi o orientare interpretativă, promovată de neokantianismul timpuriu, îndeosebi prin opera lui Hermann Cohen, care propune drept cheie pentru înţelegerea filosofiei transcendentale cercetarea relaţiei ei cu fizica newtoniană, mijlocită de principiile metafizice ale ştiinţei naturii. Faptul că filosofia secolelor XVII-XVIII nu înfăţişează în mod clar relaţia ei internă cu noua ştiinţă matematică a naturii a fost apreciat de Cohen drept o „trăsătură tragică" a celei dintâi. Fundamentele metafizice ale ştiinţei matematice a naturii nu ar fi fost bine înţelese înaintea lui Kant. Autorul *CRP* ar fi întreprins, pentru prima dată, o cercetare sistematică a acestora. În acest sens, Newton este caracterizat de Cohen drept „precursorul" lui Kant, iar acesta din urmă drept cel care „a desăvârşit" opera celui dintâi[9]. Cohen susţine că, pentru Kant, prima îndatorire a filosofiei era determinarea conceptului ştiinţei newtoniene. Această determinare ar fi fost centrul în jurul căruia se învârtea filosofia lui teoretică. „Orientând... interogaţia filosofică spre ştiinţa matematică a naturii, el o precizează, mai întâi, drept întrebare nu cu privire la cunoaştere pur şi simplu, prin care fiecare poate să înţeleagă ceva diferit, ci cu privire la cea oferită de ştiinţa matematică a naturii."[10]

Aceasta este o temă care va reveni în discuţie abia în ultimele decenii.

Într-un articol publicat în 1961, E.W. Schipper[11] constata că în interpretarea curentă, acreditată şi de reputaţi comentatori de limbă engleză ca N.K. Smith şi H.J. Paton, categoriile şi principiile intelectului pur sunt raportate la cunoştinţele noastre despre fapte în genere, în primul rând la cele din viaţa de toate zilele. Această interpretare, susţine autorul, nu dă totuşi socoteală de modul în care se raportează Kant la scepticismul lui Hume, care contestă posibilitatea de a stabili corelaţii universale şi necesare între fapte. Kant ar fi admis – afirmă Schipper – că observaţiei comune îi sunt accesibile doar înlănţuiri, asocieri repetabile ale faptelor, şi nu legi universale

şi necesare. Cunoaşterea comună nu oferă terenul pe care poate fi făcută distincţia dintre o simplă succesiune subiectivă a stărilor în percepţie şi o corelaţie necesară a obiectelor. Tocmai descoperirea unor corelaţii care au atributul necesităţii şi universalităţii distinge ştiinţa exactă de simpla înregistrare a unor succesiuni repetate ale aceloraşi fenomene în observaţia comună. Asocieri ale faptelor pe temeiul succesiunii lor constante, cum sunt scăderea temperaturii şi solidificarea apei sau zdruncinarea temeliei şi prăbuşirea unei clădiri, vor fi cunoscute drept corelaţii necesare abia prin intervenţia principiului cauzalităţii. Prin urmare, pe terenul observaţiei comune nu va putea fi depăşit scepticismul lui Hume. Răspunsul dat de Kant lui Hume se sprijină pe analiza posibilităţii legilor ştiinţei matematice a naturii. Tocmai această analiză este cea care a susţinut formularea analogiilor experienţei, în particular a celei de-a doua analogii a experienţei „principiul succesiunii în timp după legea cauzalităţii". În lipsa ei, Kant nu ar fi putut trece dincolo de un punct de vedere empirist, precum cel al lui Hume, potrivit căruia experienţa este „o simplă compunere empirică a percepţiilor"[12].

Lui Schipper i-a răspuns un cunoscut cercetător kantian german, Hansgeorg Hoppe. Acesta a contestat în mod explicit şi categoric punctul de vedere potrivit căruia raportarea la ştiinţa matematică a naturii din epocă a fost esenţială pentru elaborarea pe care a dat-o Kant filosofiei sale transcendentale. Chiar dacă în *Pr.* Kant prezintă filosofia transcendentală ca răspuns la întrebarea „Cum este posibilă fizica pură?", distincţia dintre experienţa comună şi cea ştiinţifică nu are nimic comun cu problema transcendentală, scrie Hoppe[13]. În general, distincţia dintre experienţa comună şi ştiinţa exactă a naturii ar fi lipsită de relevanţă pentru conceptul filosofiei transcendentale. Kant nu l-ar fi criticat pe Hume din perspectiva concluziilor la care a fost condus de cercetarea sa asupra modului cum este posibilă o ştiinţă ca ştiinţa newtoniană. Referirile la ştiinţa exactă a naturii în *CRP* sau *Pr.* nu susţin supoziţia că o distincţie ca aceea dintre cunoaşterea comună şi ştiinţă ar fi avut vreo semnificaţie pentru elaborarea filosofiei transcendentale. Problemele cunoaşterii ştiinţifice vor fi abordate de Kant abia în *Pmsn.* În acest sens, apreciază Hoppe, este semnificativ şi faptul că în *CRP* se vorbeşte de legi cauzale

particulare – legile ştiinţei naturii – doar în capitolul „Despre folosirea regulativă a ideilor raţiunii". Acest capitol ţine însă de „Dialectica transcendentală", şi nu de „Analitica transcendentală".

Se poate observa că în argumentarea lui Hoppe sunt diferenţiate şi tratate distinct două afirmaţii: afirmaţia că filosofia transcendentală a fost elaborată de Kant ca teorie a experienţei, a cunoaşterii cu valoare obiectivă în genere, şi afirmaţia că sistemul de concepte şi principii al *Analiticii* în general şi răspunsul pe care l-a dat Kant lui Hume în particular se sprijină pe analiza condiţiilor de posibilitate ale unor corelaţii legice cum sunt cele formulate de ştiinţa matematică a naturii[14].

Ce anume se urmăreşte prin această subliniere a irelevanţei cercetării condiţiilor de posibilitate ale unor enunţuri cum sunt cele ale ştiinţei matematice a naturii pentru elaborarea filosofiei transcendentale transpare cu mai multă claritate într-o lucrare, din aceeaşi perioadă, a lui Lothar Schäffer. Ca şi Hoppe, Schäffer respinge orice asociere a filosofiei transcendentale cu fizica newtoniană şi se referă apoi la consecinţele unei asemenea asocieri, pe care, în termenii următori, le apreciază ca nedorite:

> Gândirea transcendentală nu se lasă prinsă în mod satisfăcător dinspre fizică. Identificarea în conţinut a conceptelor kantiene cu enunţuri ale fizicii newtoniene devine fatală, dacă prin aceasta gândirea lui Kant este atrasă în întregime în sfera fizicii clasice astfel încât prin fizica nouă determinările kantiene ar trebui considerate drept depăşite, ca şi cele ale lui Newton[15].

Argumentele autorului ar putea fi reconstituite după cum urmează: dacă filosofia transcendentală a lui Kant nu a fost elaborată pornind de la analiza fundamentelor metafizice ale ştiinţei newtoniene, rezultă că ea nu va fi în nici un fel afectată de evoluţia ulterioară a gândirii fizice. Această concluzie a fost adesea susţinută prin sublinierea că cercetarea condiţiilor de posibilitate ale ştiinţei matematice a naturii a fost întreprinsă de Kant în *Pmsn*, şi nu în *CRP*. Iată de ce schimbările în fundamentele cunoaşterii fizice, care au avut loc îndeosebi în secolul XX, nu ar afecta câtuşi de puţin filosofia transcendentală formulată în *CRP*[16].

Printre autorii angajaţi în susţinerea ideii autonomiei depline a „Analiticii transcendentale" faţă de preocupările lui Kant pentru cercetarea fundamentelor ştiinţei matematice a naturii se numără Lewis White Beck, considerat pe bună dreptate, în anii '60-'80, drept decanul cercetătorilor kantieni de limbă engleză. Din acest punct de vedere, semnificative sunt îndeosebi unele dintre consideraţiile sale asupra conceptului cauzalităţii la Hume şi Kant. Dacă acceptăm supoziţia că la Hume analiza conceptului cauzalităţii are loc prin raportare la cunoaşterea comună, în timp ce la Kant ea este condusă de intenţia de a întemeia legile cauzale ale ştiinţei teoretice a naturii, ar fi firesc să ne aşteptăm ca aceşti doi gânditori să ajungă la concluzii incompatibile. Beck va încerca să arate că lucrurile nu stau aşa şi să ofere astfel o apărare indirectă a tezei autonomiei filosofiei transcendentale în raport cu cercetarea fundamentelor ştiinţei newtoniene. Într-un articol, sugestiv intitulat „Un Hume prusac şi un Kant scoţian", autorul susţine că în abordarea temei cauzalităţii la Hume pot fi distinse două întrebări: (1) Are orice eveniment o cauză? (2) Există o relaţie necesară între cauze şi efecte? Hume ar fi admis – afirmă Beck – că enunţul „Orice eveniment are o cauză" este un enunţ *a priori* şi, prin urmare, necesar şi ar fi negat totodată că diferite conexiuni dintre cauze şi efecte particulare au un caracter necesar, cu alte cuvinte existenţa unor relaţii cauzale cu caracter legic. Iar poziţia lui Kant nu ar fi fost esenţial diferită. Aceasta deoarece cea de-a doua analogie a experienţei („Toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză şi efect") ar afirma doar că orice schimbare are o cauză („Când deci aflăm prin experienţă că se întâmplă ceva, presupunem întotdeauna că ceva îl precedă şi căruia acel ceva îi urmează în virtutea unei reguli"), şi nu existenţa unor legi cauzale particulare[17]. Nu ar exista, prin urmare, nici o relaţie între analogia a doua, ca principiu al filosofiei transcendentale, şi preocupările lui Kant pentru cercetarea posibilităţii acelor relaţii universale şi necesare care sunt legile fizicii newtoniene.

Din cele spuse rezultă clar că una din mizele răspunsului la întrebarea dacă filosofia transcendentală este la Kant o teorie asupra condiţiilor posibilităţii experienţei în genere, care poate fi socotită independentă de cercetarea fundamentelor metafizice ale ştiinţei

exacte, este aceea dacă principiile celei dintâi au fost sau nu afectate de evoluţii ştiinţifice ulterioare, cum sunt cele pe care le-a reprezentat teoria relativităţii şi teoria cuantelor. Merită să fie semnalat că argumentele acelor autori care contestă existenţa unei relaţii interne strânse între „Analitică" şi teoria ştiinţei naturii a lui Kant erau îndreptate nu numai împotriva adversarilor filosofiei transcendentale, bunăoară a empiriştilor logici, ci şi împotriva poziţiilor susţinute în cunoscute lucrări de exegeză a filosofiei teoretice a lui Kant din anii '50 şi '60. Astfel, Stephan Körner aprecia, în monografia sa consacrată lui Kant, că autorul *CRP* a greşit ridicând principii ce constituie condiţii ale posibilităţii ştiinţei newtoniene la rangul de condiţii ale posibilităţii ştiinţei matematice a naturii şi ale experienţei în genere. Körner admitea că în construcţia sistematică a „Analiticii" sale Kant a pornit de la supoziţia că fundamentele ştiinţei teoretice a naturii din epoca sa reprezintă fundamente şi cadre ale gândirii ştiinţifice în genere[18]. Dezvoltarea ulterioară a fizicii teoretice nu a confirmat însă această supoziţie. Există o reală incompatibilitate între principiile filosofiei transcendentale şi evoluţii care au marcat în mod profund gândirea ştiinţifică după Kant, conchide Körner. Cunoscuta lucrare a lui Peter F. Strawson consacrată *CRP* formulează concluzii în anumite privinţe asemănătoare. În elaborarea filosofiei transcendentale, Kant nu numai că ar fi pornit de la presupunerea că există principii universal valabile care stau la baza gândirii ştiinţifice în genere, dar chiar ar fi crezut că ele pot fi identificate prin cercetarea fundamentelor ştiinţei exacte a naturii din epoca sa. Deşi Strawson apreciază că asemenea principii nu sunt susceptibile de o infirmare directă, el afirmă că acestea pot fi abandonate şi au fost efectiv abandonate atunci când gândirea ştiinţifică a intrat într-o nouă fază a evoluţiei ei. Ceea ce nu ne-ar împiedica să recunoaştem că degajarea unora din presupoziţiile metafizice ale ştiinţei newtoniene reprezintă o prestaţie remarcabilă a lui Kant, care poate fi luată drept model de către cei care şi-ar asuma o sarcină asemănătoare în cazul fizicii relativiste sau cuantice[19].

Teza autonomiei depline a metafizicii generale în raport cu metafizica specială, separarea „Analiticii transcendentale" de cercetarea condiţiilor de posibilitate ale ştiinţei newtoniene, a primit cele mai ample

elaborări în lucrări mai recente consacrate teoriei ştiinţei a lui Kant de către Gordon G. Brittan jr. şi Gerd Buchdahl. Iată câteva din argumentele acestor autori.

În cartea sa *Kant's Philosophy of Science*, Brittan critică în mod sistematic punctul de vedere formulat pentru prima dată de Hermann Cohen potrivit căruia tocmai cercetarea fundamentelor metafizice ale ştiinţei newtoniene ar reprezenta poarta de intrare în filosofia transcendentală a lui Kant. Obiectul examenului său critic îl constituie câteva supoziţii. În primul rând, supoziţia că autorul *CRP* şi-ar fi propus întemeierea fizicii newtoniene. În al doilea rând, sugestia că punctul de plecare şi de sprijin al „Analiticii" ar fi fost aşa-numitele principii metafizice ale ştiinţei naturii şi că, prin ele, filosofia transcendentală ar fi legată de ştiinţa matematică a naturii din epocă. De unde şi consecinţa că punerea în discuţie şi revizuirea acestor principii, prin evoluţiile pe care le-a cunoscut gândirea fizică, s-ar răsfrânge asupra metafizicii generale a lui Kant. Aceasta din urmă nu ar putea fi înţeleasă decât într-o perspectivă istorică, după cum afirmă Strawson.

Autorul argumentează că teoria experienţei a lui Kant a fost gândită drept un cadru valabil atât pentru cunoaşterea comună, cât şi pentru ştiinţa matematică a naturii în genere[20]. Nucleul argumentării lui Brittan îl constituie caracterizarea principiilor filosofiei transcendentale drept principii ale *posibilităţii reale*. Pentru Kant, enunţurile sintetice *a priori* ale „Analiticii" determină ceea ce este în mod real posibil. Ele sunt valabile pentru toate obiectele în mod real posibile. Kant vedea în ele condiţii ale posibilităţii experienţei în genere, presupoziţii ultime. El le-a gândit însă drept condiţii necesare şi nu suficiente ale experienţei. Elaborarea principiilor „Analiticii" va trebui să fie înţeleasă, aşadar, drept un proiect clar despărţit de cel al cercetării fundamentelor metafizice ale ştiinţei naturii. Filosofia transcendentală oferă doar cadrul general al unei asemenea cercetări, ea este independentă de teoria ştiinţei a lui Kant. Autorul admite că anumite exprimări ale lui Kant din *Pmsn* pot sugera o relaţie mai strânsă între filosofia transcendentală şi a sa teorie a ştiinţei. E vorba de exprimări ca aceea că prima lege a mecanicii („În toate schimbările naturii corporale cantitatea de materie rămâne aceeaşi, nesporită şi nemicşorată") este derivată din prima analogie a experienţei, din

principiul permanenţei substanţei. Este însă în spiritul gândirii lui Kant, chiar dacă nu întotdeauna în litera exprimărilor sale, susţine Brittan, ca principiile filosofiei transcendentale să fie înţelese doar drept condiţii necesare de posibilitate pentru principiile metafizice ale ştiinţelor naturii, şi cu atât mai mult pentru legi cum sunt cele formulate de Newton, în acelaşi sens în care ele sunt condiţii ale posibilităţii cunoaşterii comune. Ceea ce asigură ele este doar posibilitatea unor enunţuri cu valoare obiectivă, şi nu a unor enunţuri universale şi necesare, cum sunt legile ştiinţei newtoniene.

Brittan recunoaşte, pe de altă parte, că proiectul kantian al elaborării condiţiilor care fac posibilă experienţa, ca „presupoziţii ultime", s-a dovedit iluzoriu. Într-un anumit orizont al cunoaşterii, suntem în mod inevitabil tentaţi să considerăm presupoziţiile acestei cunoaşteri drept condiţii ale posibilităţii experienţei în genere. Nici Kant nu s-a putut sustrage unei asemenea tentaţii. De exemplu, pentru el o mişcare fizică ce nu poate fi caracterizată prin momentul şi poziţia mobilului nu va fi apreciată drept „în mod real posibilă". Iată de ce principii fizice cum sunt relaţiile de indeterminare din mecanica cuantică nu pot fi puse de acord cu teoria kantiană a experienţei. Unele dintre enunţurile caracterizate de Kant drept sintetice *a priori* vor fi apreciate din perspectiva fizicii actuale nu atât drept false, cât irelevante[21]. Ceea ce arată cât de greu este să se traseze o linie de separaţie valabilă o dată pentru totdeauna între principii metafizice şi enunţuri care sunt sub controlul experienţei. Brittan conchide:

> Poate că este timpul să înţelegem caracterul inadecvat al afirmaţiei lui Kant că o mulţime particulară de presupoziţii poate fi garantată o dată pentru totdeauna, în scopul de a înţelege adevărul unei alte afirmaţii, şi anume că în orice moment dat al timpului ştiinţa constă atât din elemente *a priori*, cât şi din elemente empirice[22].

Acceptând concluzia că graniţa dintre propoziţii care prescriu condiţii ale posibilităţii experienţei şi propoziţii care ne oferă cunoştinţe despre realitate este una mobilă, că ea nu va putea fi trasată decât înăuntrul unui anumit orizont istoric al cunoaşterii, Brittan se apropie

de unele din concluziile formulate de Körner şi Strawson. Ceea ce nu este în favoarea ideii centrale a interpretării sale. Căci dacă admitem că proiectul filosofiei transcendentale nu a reuşit în intenţia sa de a degaja presupoziţiile ultime ale experienţei, iar revoluţiile gândirii ştiinţifice par să indice că un asemenea proiect nu poate în genere să reuşească, rezultă că teza potrivit căreia filosofia transcendentală şi cercetarea principiilor metafizice ale ştiinţei naturii constituie în opera lui Kant două întreprinderi clar despărţite pierde mult în plauzibilitate şi putere de convingere. Înainte de a trage însă o asemenea concluzie va trebui să examinăm argumentele lui Buchdahl, care a formulat în mai multe lucrări publicate în ultimele decenii ceea ce am putea califica drept versiunea cea mai elaborată şi influentă a acestei teze interpretative.

Buchdahl susţine că există un spaţiu gol între filosofia transcendentală şi teoria ştiinţei a lui Kant, care indică existenţa a ceea ce el numeşte o *louseness of fit*, o slăbire a potrivirii între ele. Filosofia teoretică a lui Kant ar fi mai puţin sistematică decât poate ea apărea la prima vedere. Consecinţa acceptării unei asemenea concluzii nu este greu de întrevăzut. Dacă nu există o relaţie esenţială între filosofia transcendentală şi cercetarea principiilor metafizice ale ştiinţei naturii urmează că răsfrângerea inevitabilă a noilor evoluţii ştiinţifice asupra celei din urmă nu o va afecta pe cea dintâi. Cu referire directă la demonstraţiile date de Kant legilor mişcării în capitolul al treilea al *Pmsn*, Buchdahl afirmă că ele nu trebuie înţelese drept *derivări* din principii *a priori* mai înalte, care au fost formulate în „Analitică". Relaţiile dintre metafizica generală şi specială ar fi, dimpotrivă, „neprecise în cel mai înalt grad" (*extremely louse*)"[23]. Kant şi-ar fi propus ce-i drept să „demonstreze" legea a treia a mişcării („În orice transmitere a mişcării, acţiunea şi reacţiunea sunt egale una în raport cu alta") pe baza celei de-a treia analogii a exprienţei („Toate substanţele, întrucât pot fi percepute în spaţiu ca simultane, sunt într-o acţiune reciprocă universală"). Însă ar fi greşit să credem că prima relaţie a fost derivată logic din cea de-a doua. Ceea ce şi-ar fi propus Kant ar fi fost să arate că legea a treia a mişcării nu poate fi obţinută din datele de observaţie, că ea se sprijină pe consideraţii care nu sunt „pur empirice". Buchdahl admite

că desfăşurarea analizei principiilor metafizice ale ştiinţei naturii pe baza tabelei categoriilor creează impresia înşelătoare că ele ar fi fost obţinute pur şi simplu prin aplicarea principiilor metafizicii generale naturii corporale. În realitate, legile kantiene ale mişcării şi în genere caracterizarea dată naturii corporale în *Pmsn* s-ar baza pe concepte şi construcţii care au doar o „asemănare analogică" cu cele ale „Analiticii". De aici concluzia că ştiinţa postnewtoniană nu poate să afecteze în nici un fel metafizica generală a lui Kant[24].

Teza lui Buchdahl este că obiectivul urmărit de Kant în *Pmsn* ar fi fost să arate, prin raportare la categoriile şi principiile transcendentale, *posibilitatea* acelor concepte şi legi care constituie „partea pură" a ştiinţei naturii, şi nu să ofere o *întemeiere* a acestora. Altfel spus, Kant şi-ar fi propus să integreze aceste concepte şi legi în „structura generală a experienţei". În discuţie ar fi, aşadar, inteligibilitatea principiilor metafizicii naturii corporale, şi nu justificarea adevărului lor. Caracterizată în acest fel, relaţia dintre metafizica generală şi cea specială ne apare drept „destul de slabă". Tabela categoriilor oferă doar un „ghid" pentru cercetarea fundamentelor conceptuale ale ştiinţei naturii[25]. Ceea ce Kant şi-ar fi propus în *Pmsn* ar fi fost evidenţierea structurii conceptuale de bază a ştiinţei naturii din epoca sa, şi nu probarea validităţii principiilor ei.

Buchdahl admite, totodată, că ceea ce Kant a prezentat drept principii ale fizicii pure nu sunt enunţuri compatibile cu orice dezvoltare ulterioară a ştiinţei. Ele nu sunt, prin urmare, *a priori* într-un sens absolut al termenului. Dar ele nu pot fi nici confruntate în mod direct cu rezultate relativ disparate ale observaţiei şi experimentului. În acest sens, ele sunt totuşi principii de natură metafizică şi, prin urmare, relativ *a priori*. Buchdahl sugerează că întreprinderea lui Kant din *Pmsn* seamănă cu acele cercetări ale cadrului conceptual al ştiinţei pe care le propun astăzi filosofii de orientare analitică. Aceasta este o sugestie care va fi primită cu rezerve de către toţi cercetătorii preocupaţi să integreze cât mai strâns opera lui Kant în contextul gândirii epocii sale.

Buchdahl consideră drept „absurdă" tendinţa de a califica mutaţiile care au survenit în fundamentele gândirii fizice după Kant drept o infirmare a filosofiei sale transcendentale. Alternativa pe care o

propune este exprimată printr-o formulare destul de prudentă şi de vagă anume că, odată ce s-au produs asemenea mutaţii, aplicarea principiilor filosofiei transcendentale la analiza fundamentelor conceptuale ale fizicii nu va mai putea avea loc „în modul preconizat de Kant"[26].

În susţinerea tezei unei legături slabe sau relativ imprecise între metafizica generală şi metafizica specială un loc deosebit îl ocupă distincţia propusă de Buchdahl între trei tipuri de condiţii de posibilitate sau de cerinţe metodologice, o distincţie despre care el crede că este cel puţin în spiritul gândirii lui Kant. Un prim tip de cerinţe sunt cele care se referă la probe empirice. Prin raportare la ele se determină dacă o ipoteză este bine susţinută de fapte. Al doilea tip de cerinţe priveşte coerenţa diferitelor legi şi ipoteze între ele şi cu cele din domenii de cercetare învecinate. În sfârşit, cel de-al treilea tip de cerinţe sunt condiţii de posibilitate ale cunoaşterii ştiinţifice sau ale cunoaşterii obiective ale experienţei în genere. Buchdahl le numeşte componentele probative, sistemice şi explicative ale unei metodologii. Consideraţiile metodologice ale lui Kant, chiar dacă ele nu au fost niciodată în mod sistematic formulate, s-ar integra în linii mari in această schemă. În relaţie cu aceste trei tipuri de cerinţe metodologice, Buchdahl propune să distingem în filosofia teoretică a lui Kant consideraţii „ontologice" structurate pe trei niveluri : nivelul naturii în genere, care constituie obiectul „Analiticii", al naturii ca sistem, despre care se tratează în „Suplimentul la Dialectica transcendentală" şi în cele două „Introduceri" ale *Criticii facultăţii de judecare,* şi al naturii corporale, care este obiectul *Pmsn.* Este vorba de condiţii de posibilitate ale cunoaşterii obiectelor în genere, a obiectelor ca elemente ale unui sistem şi a obiectelor specifice ale naturii corporale[27]. În demonstraţiile pe care le propune Kant pentru principiile metafizice ale ştiinţei naturii intervin consideraţii care ţin de toate cele trei niveluri. Bunăoară demonstraţia celei de-a doua legi a mişcării – „Orice schimbare a materiei are o cauză exterioară" – se bazează nu numai pe cea de-a doua analogie a experienţei – „Toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză şi efect" –, ci şi pe o seamă de explicaţii ale conceptelor teoriei naturii corporale. Aceste explicaţii sunt formulate de Kant în spiritul filosofiei mecaniciste a epocii. Astfel, orice schimbare a materiei este

caracterizată drept efect al acţiunilor unor forţe care acţionează din exterior deoarece materia nu are „determinări interne". Analogia a doua ar fi, aşadar, doar o parte a structurii adânci pe care se bazează legea a doua a mişcării a lui Kant. Buchdahl conchide că nu există o demonstraţie deductivă a acestei legi. „Astfel, în general, argumentele din *Principiile metafizice* încearcă într-un mod imprecis şi exploratoriu să stabilească o anumită conexiune cu relevanţă între structura transcendentală profundă (ontologia generală) şi structura fizicii newtoniene."[28] Iată de ce, crede Buchdahl, ar fi greşit să comparăm demonstraţiile date de Kant pentru cele trei legi ale mişcării cu întemeierea pe care o dă Newton legilor mecanicii. Căci primele nu ar încerca să probeze adevărul acestor legi, ci doar „posibilitatea lor reală", arătând cum se integrează ele atât în infrastructura metafizică a fizicii newtoniene, cât şi în structura experienţei în general. Buchdahl nu uită să sublinieze că un avantaj al unei asemenea analize este acela că principiile filosofiei transcendentale nu vor mai fi puse în discuţie odată cu prefacerile care au loc în fundamentele fizicii[29]. Se operează astfel o distincţie netă între condiţiile care fac posibilă experienţa în genere şi condiţiile posibilităţii experienţei ştiinţifice. Mai mult decât atât, se sugerează că primele sunt în mare măsură independente în raport cu ultimele şi că ele nu vor fi afectate de evoluţii care marchează fundamentele ştiinţei teoretice a naturii şi ale gândirii ştiinţifice în general.

Rămâne de văzut dacă această interpretare, inspirată în mod clar de puncte de vedere din metodologia şi filosofia contemporană a ştiinţei[30], rezistă confruntării cu pasaje relevante din textele lui Kant, precum şi cu reflecţii generale asupra condiţiilor de coerenţă ale sistemului filosofiei sale teoretice.

Cercetări aprofundate asupra relaţiei dintre metafizica generală şi metafizica specială a naturii la Kant au fost întreprinse în ultima perioadă de timp de către Eric Watkins, în primul rând pe baza unei examinări atente a pasajelor relevante din *Pmsn*.

Watkins se disociază de comentatori ca Brittan şi Buchdahl atunci când afirmă că obiectivul principal urmărit de Kant prin elaborarea metafizicii sale speciale a fost întemeierea ştiinţei matematice a naturii, care a luat naştere şi s-a dezvoltat îndeosebi prin opera lui

Newton şi a cercetătorilor newtonieni. Kant era convins că principiile enunţate în scrierea sa din 1786 reprezintă cadrul oricărei cunoaşteri despre natura corporală, care va putea fi caracterizată, în mod îndreptăţit, drept *ştiinţifică*. Aceasta deoarece principiile amintite sunt cele care fac posibilă formularea unor legi fizice particulare, care au atributele necesităţii şi universalităţii şi, prin urmare, posedă acea apodictică certitudine care era pentru Kant una dintre caracteristicile ştiinţei. Spre deosebire de Brittan sau Buchdahl, Watkins consideră că în acest punct Kant a făcut afirmaţii dintre cele mai explicite peste care nu se poate trece nici folosind cele mai subtile strategii interpretative. Într-adevăr, asemenea afirmaţii pot fi întâlnite deja în „Cuvântul înainte" al *Pmsn*. Iată doar una dintre ele:

> O teorie raţională despre natură merită, aşadar, numele de ştiinţă a naturii doar dacă legile naturii, care îi stau la bază, sunt cunoscute *a priori* şi nu sunt simple legi empirice. O cunoaştere a naturii de primul gen este numită pură; cea corespunzătoare celui de-al doilea gen va fi numită însă cunoaştere raţională aplicată. Deoarece cunvântul natură cuprinde deja în sine conceptul legilor, iar acest concept cuprinde în sine conceptul *necesităţii* tuturor acelor determinări care aparţin existenţei unui lucru, se vede uşor de ce ştiinţa naturii trebuie să-şi derive îndreptăţirea numai de la partea ei pură, cea care conţine principiile *a priori* ale tuturor celorlalte explicaţii ale naturii, şi de ce numai datorită acestei părţi pure ea este ştiinţă propriu-zisă.

Şi mai departe: „Orice ştiinţă propriu-zisă a naturii are nevoie de o parte pură, pe care să se poată întemeia certitudinea apodictică pe care raţiunea o caută în ea..."[31].

Pe de altă parte, Watkins dezvoltă o critică sistematică a ceea ce el numeşte „punctul de vedere standard" asupra relaţiei dintre „Analitică" şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii. Este punctul de vedere conform căruia principiile metafizice ar fi rezultatul aplicării asupra materiei a principiilor formulate în „Analitică", şi anume prin substituirea termenului de *materie* termenilor care se referă la natură în genere. În acest sens, relaţia dintre partea transcendentală şi cea specială a metafizicii naturii nu este una deductivă. Watkins lasă să se înţeleagă faptul că existenţa unei asemenea relaţii ar fi fost afirmată de comentatori contemporani, de exemplu, de Robert Butts

şi Philip Kitcher, ceea ce este discutabil[32]. Este plauzibil că o asemenea relaţie a fost presupusă în mod tacit de toţi acei cercetători ai operei lui Kant care credeau că metafizica specială nu ar fi decât un produs secundar al filosofiei sale transcendentale.

Acestui punct de vedere Watkins îi opune propria sa interpretare. În ciuda aparenţelor create de unele afirmaţii ale lui Kant, în primul rând de asocierea celor trei legi ale mişcării cu cele trei analogii ale experienţei, Watkins apreciază că în elaborarea şi demonstrarea principiilor metafizice ale ştiinţei naturii nu ar fi fost utilizate în mod sistematic, ca premise, principiile „Analiticii", în primul rând analogiile experienţei. Cercetarea atentă a textelor arată că nu poate fi stabilită o relaţie de la premise la concluzii între principiile intelectului pur şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii. Potrivit interpretării lui Watkins, în *Pmsn* Kant a întreprins o încercare de întemeiere a noii ştiinţe a naturii formulând acele condiţii generale în care este posibilă o experienţă specifică, mai bogată în conţinut decât experienţa în genere, şi anume cunoaşterea obiectelor simţului extern. În acest demers, Watkins identifică doi paşi. În primul pas, materia, ca obiect al simţului extern, este determinată drept ceea ce se mişcă în spaţiu. În al doilea pas, sunt stabilite noi caracteristici ale materiei prin raportare la cele patru categorii ale cantităţii, calităţii, relaţiei şi modalităţii. Cele trei legi kantiene ale mecanicii sunt cerute, bunăoară, pentru a explica posibilitatea materiei în măsura in care ea poate comunica mişcarea. Acestea sunt legi necesare pentru construcţia în intuiţie, iar construcţia în intuiţie este necesară pentru comunicarea mişcării. În centrul argumentării lui Watkins stă afirmaţia că, deşi înaintea demonstraţiei date de Kant fiecăreia dintre cele trei legi întâlnim enunţarea analogiei corespunzătoare a experienţei, analogiile nu funcţionează totuşi ca premise în demonstraţie[33].

În măsura în care contestă că principiile intelectului pur, cu deosebire analogiile experienţei, sunt premise pe care se sprijină principiile metafizice ale ştiinţei naturii, interpretarea lui Watkins conduce la unele concluzii care o apropie de cea a lui Buchdahl. Watkins admite, ce-i drept, că principiile metafizice ale ştiinţei naturii, formulate de Kant, nu constituie un cadru adecvat pentru

teorii fizice ca relativitatea sau teoria cuantică. El susţine totodată că, dacă aceste principii nu sunt într-o relaţie deductivă cu principiile filosofiei transcendentale, evidenţierea inadecvării lor, drept condiţii de posibilitate ale ştiinţei exacte a naturii în genere, nu s-ar resfrânge în nici un fel asupra celor din urmă[34].

Contribuţii importante la cercetarea filosofiei ştiinţei a lui Kant, în relaţie cu ştiinţa vremii sale, au adus lucrările lui Michael Friedman.

Friedman observă că atât acea linie interpretativă care evidenţiază ancorarea strânsă a filosofiei teoretice a lui Kant în ştiinţa vremii, cât şi cea care subliniază, în sensul lui Buchdahl, că odată cu schimbările care au avut loc în fundamentele ştiinţei naturii ea nu a devenit anacronică pot fi apreciate drept parţial îndreptăţite.

Categoriile şi principiile „Analiticii" şi principiile formulate de Kant în *Pmsn* formează un corp unitar, afirmă Friedman. Metafizica generală şi metafizica specială a naturii se susţin reciproc. Tocmai în virtutea relaţiei ei esenţiale cu preocuparea lui Kant pentru fundamentarea metafizică a ştiinţei matematice a naturii, „Analitica" i se înfăţişează drept o perspectivă istoric condiţionată şi, prin urmare, limitată asupra condiţiilor care fac posibilă experienţa, cunoaşterea noastră despre fapte în genere. Dacă vom admite că, elaborând *Pmsn*, Kant a avut în vedere ştiinţa matematică a naturii din secolul al XVIII-lea, atunci acelaşi lucru se va putea spune, cel puţin indirect, despre „Analitică". Cu alte cuvinte, proiectul kantian al elaborării acelor condiţii care fac posibilă experienţa a fost gândit şi realizat într-un orizont ale cărui coordonate sunt fixate de cadrul conceptual al ştiinţei exacte a epocii. Ceea ce, susţine Friedman, reiese deosebit de clar din analiza relaţiilor dintre principiile „Analiticii" şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii. Orice încercare de a desprinde „Analitica" din acest cadru istoric, de a o înfăţişa ca o filosofie perenă a cunoaşterii, constituie o modernizare forţată, care va fi confruntată cu obiecţii dintre cele mai serioase.

Pe de altă parte, consideraţiile lui Kant asupra ideilor regulative ale raţiunii, ca principii ale cercetării naturii, îşi păstrează actualitatea. Chiar dacă au condus la o relativizare a conceptului *ideii regulative*, prefacerile pe care le-a cunoscut ştiinţa naturii după Kant i-au subliniat însemnătatea.

Sugestia lui Friedman este că aceste două elaborări, cele care privesc condiţiile de posibilitate ale cunoaşterii şi ştiinţei şi, respectiv, cele care privesc orientarea generală a cercetării, elaborări ce ţin în sistemul kantian de analiză a intelectului şi, respectiv, a raţiunii, trebuie să fie distincte şi despărţite. Altfel, relaţia dintre „Analitica" şi înţelegerea kantiană a condiţiilor de posibilitate ale ştiinţei exacte va fi pusă în umbră, aşa cum se întâmplă de altfel în interpretarea lui Buchdahl. De fapt, ea va trebui să fie pusă în umbră pentru a putea susţine că filosofia transcendentală a lui Kant nu ar fi fost câtuşi de puţin afectată de evoluţii ştiinţifice mai recente[35].

Friedman subliniază că acea linie interpretativă care prezintă principiile filosofiei transcendentale prin raportare la cunoaştere în genere, în primul rând la cunoaşterea comună, nu va putea da socoteală de locul pe care îl ocupă elaborările din *Pmsn* în sistemul filosofiei teoretice a lui Kant. El conchide că încercarea de a contesta „strânsa asociere" dintre filosofia transcendentală şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii „este profund greşită, atât ca interpretare a doctrinelor lui Kant, cât şi drept cale de a articula semnificaţia filosofiei kantiene pentru situaţia din secolul XX"[36]. O bună înţelegere a proiectului kantian al filosofiei transcendentale nu va fi favorizată dacă acest proiect va fi considerat separat de intenţia lui Kant de a oferi o întemeiere a ştiinţei matematice a naturii din epoca sa prin cercetarea fundamentelor ei metafizice.

Asocierea strânsă dintre metafizica generală şi metafizica specială a naturii este pusă în evidenţă, crede Friedman, îndeosebi printr-o cercetare a modului cum sunt elaborate conceptele metafizice ale ştiinţei naturii pe baza categoriilor „Analiticii". Astfel, conceptele metafizice *corp* şi *substanţă materială* sunt introduse prin adăugarea proprietăţilor impenetrabilităţii şi greutăţii conceptului *substanţă întinsă* şi ideii conservării cantităţii totale în orice diviziune în părţi mici a acestei substanţe. Acestea din urmă sunt determinări necesare ale naturii în genere, nu doar ale naturii corporale. Conceptele *corp* şi *substanţă materială* – concepte centrale ale metafizicii ştiinţei naturii – sunt caracterizate de Friedman drept rezultatul aplicării conceptelor pure ale intelectului unor noţiuni empirice, cum sunt impenetrabilitatea, greutatea, forţele de respingere şi de atracţie.

Prin aplicarea analogiilor experienţei, a principiilor transcendentale ale substanţialităţii, cauzalităţii şi comunităţii substanţelor materiale vor putea fi obţinute de asemenea cele trei legi ale mişcării formulate de Kant, pe care Friedman le caracterizează drept „specificări" ale principiilor transcendentale[37]. Principiile filosofiei transcendentale, întreţin, prin urmare, cu legile mişcării o relaţie asemănătoare cu cea dintre conceptele intelectului pur şi concepte cum sunt mişcarea, forţele de respingere şi de atracţie, impenetrabilitatea, greutatea, concepte care au fost elaborate în *Pmsn* pe baza unor consideraţii *a priori*.

Am prezentat unele dintre premisele şi implicaţiile a două linii mari în interpretarea relaţiei dintre filosofia transcendentală şi cercetarea fundamentelor ştiinţei matematice a naturii la Kant. Autorii reprezentativi pentru aceste linii de interpretare îşi susţin punctele de vedere cu referire la pasaje din textele relevante. Ceea ce era de aşteptat. În încheiere, se va încerca evaluarea câtorva dintre acele susţineri în care am identificat nuclee ale dezacordului dintre cele două linii de interpretare, prin raportare la unele precizări făcute de Kant.

În „Introducerea" la *CRP*, fizica pură, alături de matematica pură, este caracterizată drept o ştiinţă care este constituită din cunoştinţe *a priori*. Kant subliniază că întrebarea pe care trebuie să şi-o pună cercetătorul este cum sunt posibile asemenea ştiinţe. Însăşi existenţa lor nu ar fi în discuţie ; ele sunt „real date", afirmă Kant, de unde rezultă că trebuie să fie posibile[38]. Această afirmaţie, incontestabilă în ceea ce priveşte matematica, poate totuşi surprinde atunci când ea este făcută cu referire la fizica pură. Căci spre deosebire de matematică, fizica pură nu era recunoscută drept un corp distinct, clar delimitat, de cunoştinţe. Într-o notă de subsol, adăugată acestor rânduri, Kant admite că mulţi ar putea pune la îndoială existenţa fizicii pure. Replica lui scurtă, cuprinsă în aceeaşi notă, este că „la începutul fizicii propriu-zise (empirice)", adică la baza ei, stau enunţuri ca acela despre conservarea cantităţii de materie, despre inerţie, despre egalitatea acţiunii şi reacţiunii. Nota se încheie cu observaţia că fizica pură „merită, desigur, ca ştiinţă specială, să fie expusă separat, în toată întinderea ei, mai mare sau mai mică". Concluzia care se desprinde este că, pentru Kant, fizica pură era

ceva „real dat", în aceeaşi măsură ca şi matematica. Ca şi matematica, ea a constituit punctul său de plecare şi de sprijin în elaborarea filosofiei transcendentale, menită să explice cum este posibilă matematica şi fizica pură. Este însă important de subliniat că drept domeniu distinct în raport cu fizica propriu-zisă, expusă în lucrările oamenilor de ştiinţă ai epocii, dacă nu expresia *fizica pură*, cel puţin conceptul care este asociat acestei expresii este unul kantian[39]. Kant va da o expunere sistematică a fizicii pure abia după formularea pe care a dat-o filosofiei transcendentale în prima ediţie a *CRP*. Iată sensul în care fizica pură nu va trebui să fie privită doar ca produs secundar al filosofiei transcendentale, drept „o simplă aplicaţie" a principiilor celei din urmă, care ar fi putut eventual să lipsească. Pare, dimpotrivă, plauzibilă presupunerea că partea centrală a „Teoriei transcendentale a elementelor", şi anume, „Analitica transcendentală", a fost gândită de Kant în primul rând drept o explicaţie a conceptelor şi principiilor fizicii pure. Această presupunere primeşte o puternică susţinere în textul *Pr.*, unde conceptele şi principiile „Analiticii" sunt prezentate ca un răspuns la întrebarea *Cum este posibilă fizica pură ?* Încadrarea sub acest titlu a conceptelor şi principiilor „Analiticii" va putea fi apreciată, desigur, drept prea restrictivă în măsura în care aceste concepte şi principii dau socoteală nu numai de posibilitatea fizicii pure, ci şi de posibilitatea cunoaşterii cu valoare obiectivă a experienţei în genere. Cu toate acestea, titlul ales de Kant oferă o indicaţie importantă privitoare la modul cum a văzut el relaţia dintre filosofia transcendentală şi metafizica specială a naturii.

Kant a atras atenţia şi asupra unei alte caracteristici care distinge fizica pură de matematică. În § 15 din *Pr.* se afirmă că fizica pură cuprinde matematica aplicată fenomenelor, precum şi principii pur discursive, adică obţinute din concepte. Se precizează însă că fizica pură „mai cuprinde şi elemente care nu sunt întru totul pure şi independente de sursele experienţei, cum ar fi conceptele *mişcare, impenetrabilitate* (pe care se bazează conceptul empiric de materie), *inerţie* ş.a.m.d., care ne împiedică să o numim o ştiinţă a naturii întru totul pură"[40]. În lumina acestei precizări, expresia *fizică pură* poate să apară drept derutantă. Kant distinge între enunţuri *a priori* în general şi enunţuri *a priori* care sunt şi pure. Enunţurile matematicii

sunt enunţuri *a priori* pure, în timp ce enunţurile despre fundamentele metafizice ale ştiinţei naturii, enunţuri care se referă la substanţa corporală, sunt doar *a priori*, nu şi „pure", în sensul strict al termenului. Iată de ce expresii ca *fizică raţională* sau *fizică generală*, care sunt folosite uneori de Kant, ar fi preferabile expresiei *fizică pură*. Oricum, atributul „pur" din această expresie va trebui să fie luat doar în sensul de cunoştinţă *a priori*[41].

Din punctul de vedere al temei noastre, observaţia că enunţurile fizicii pure nu sunt „pure", în sensul strict al termenului, merită atenţie. Să ne întrebăm de ce a asociat Kant matematica pură cu ceea ce el a numit „fizică pură". Răspunsul ne stă la îndemână. Atât matematica, cât şi fizica pură, sunt constituite din enunţuri sintetice *a priori*. Pentru formularea problemei filosofiei transcendentale, ca problemă a posibilităţii judecăţilor sintetice *a priori*, au fost, aşadar, necesare două rezultate prealabile. Primul rezultat a fost acela că propoziţiile matematicii sunt enunţuri sintetic *a priori*, şi nu analitice. Al doilea rezultat, nu mai puţin important, a fost acela că la începutul sau la baza ştiinţei matematice a naturii stau enunţuri sintetice *a priori*, enunţuri ce nu pot fi derivate din experienţă, ci fac abia posibilă cunoaşterea naturii corporale. Pare greu de contestat că autorul *CRP* a ajuns la această concluzie cercetând nu cunoaşterea în genere, ci examinând fundamentele ştiinţei exacte a epocii. O concluzie care a stat apoi la baza delimitării lui Kant de proiectul derivării empirice a tuturor conceptelor şi enunţurilor despre fapte, proiect pe care îl atribuia lui Locke şi Hume. Ceea ce Kant va afirma în mod explicit: „Dar derivarea *empirică* la care au ajuns amândoi nu se poate concilia cu realitatea cunoştinţelor ştiinţifice *a priori* pe care le avem, anume ale matematicii pure şi ale fizicii generale, şi, este, prin urmare, contrazisă de faptul existenţei lor"[42]. „Faptul" fizicii pure a stat, prin urmare, drept ceva clar conturat în faţa ochilor lui Kant şi a reprezentat, cum spuneam, un punct de plecare şi de sprijin în elaborarea „Analiticii" sale. Iată de ce caracterizarea principiilor metafizice ale ştiinţei naturii doar ca un produs al aplicării categoriilor şi principiilor „Analiticii" conceptului empiric de materie nu va putea fi considerată drept satisfăcătoare.

Pmsn, în primul rând „Cuvântul înainte" al cărţii, poate fi citită din această perspectivă. Constatarea care se desprinde din lectura atentă

a „Cuvântului înainte" este că pentru autor conştiinţa faptului că noi avem o seamă de cunoştinţe *a priori* despre natura corporală a precedat expunerea lor sistematică. Această expunere urmăreşte să înfăţişeze partea pură a cunoaşterii noastre despre natura corporală „despărţită şi cu totul neamestecată cu cealaltă (bazată pe experienţă - n.m., M.F.), pe cât este posibil în întreaga ei completitudine"[43]. Deoarece această expunere urmează elaborării filosofiei transcendentale, a ceea ce Kant a numit „partea transcendentală a metafizicii naturii"[44], accentul va cădea aici în mod firesc pe serviciile pe care le face metafizica specială metafizicii generale a naturii. Care sunt aceste servicii? Dacă este posibilă o ştiinţă numai despre natura corporală, rezultă că partea metafizică a acesteia este singura care va putea oferi „realitate obiectivă" conceptelor şi principiilor filosofiei transcendentale. „Şi astfel o metafizică separată a naturii corporale aduce celei *generale* servicii evidente şi indispensabile, procurând exemple (cazuri *in concreto*) de realizare a conceptelor şi principiilor celei din urmă (de fapt ale filosofiei transcendentale), adică dând sens şi semnificaţie unei simple forme a gândirii."[45]

O foarte bună ilustrare a acestor servicii pe care le aduce metafizica specială celei generale sunt legile kantiene ale mişcării. Ele conferă „sens şi semnificaţie" acelor „forme generale ale gândirii", care sunt analogiile experienţei. Acelaşi lucru se poate spune şi despre „realitatea obiectivă" conferită categoriilor cantităţii, calităţii şi modalităţii în celelalte capitole ale *Pmsn*. Este neîndoielnic că pentru Kant categoriile şi principiile intelectului pur reprezintă condiţii care fac posibilă nu numai ştiinţa exactă a naturii, ci şi experienţa noastră în genere. Recunoaşterea acestui fapt nu este însă incompatibilă cu concluzia care rezultă din analizele de mai sus, şi anume că tocmai examinarea fundamentelor ştiinţei newtoniene l-a condus pe Kant la formularea unor concepte şi principii despre care el a avut bune temeiuri să creadă că reprezintă condiţii ale posibilităţii experienţei în genere.

Pentru o înţelegere adecvată a filosofiei teoretice a lui Kant pare să fie, prin urmare, esenţială luarea în considerare, în egală măsură, a celor două direcţii ale corelaţiei: de la filosofia transcendentală la principiile metafizice ale ştiinţei naturii şi de la aceste principii la

cele ale metafizicii generale a naturii. Prima direcţie este fundamentală în ordine sistematică. Ea va apărea de aceea în prim-plan în *Pmsn*, o lucrare în care se urmăreşte tocmai elaborarea conceptelor fizicii pure şi demonstrarea principiilor ei, prezentarea acestora drept un corp distinct de cunoştinţe, atât în raport cu cel al filosofiei transcendentale, cât şi cu cel al fizicii propriu-zise. În ordine sistematică, elaborările din *Pmsn* ne apar drept un sprijin important pentru înţelegerea sistemului filosofiei transcendentale, în întreaga lui semnificaţie. Aceasta în măsura în care metafizica naturii corporale oferă „realitate obiectivă" categoriilor şi principiilor ce constituie acest sistem. Cea de-a doua direcţie a corelaţiei se impune atenţiei într-o cercetare a premiselor şi temeiurilor filosofiei transcendentale. În egală măsură ca şi „faptul" existenţei matematicii pure, „faptul" existenţei fizicii pure a premers proiectului filosofiei transcendentale şi l-a făcut posibil. Pentru Kant, tocmai explicarea posibilităţii matematicii şi a fizicii pure a reprezentat cea dintâi legitimare a filosofiei sale transcendentale. Ca teorie a experienţei, potrivit unei expresii consacrate de Hermann Cohen, filosofia transcendentală a lui Kant nu este, prin urmare, produsul unei reflecţii asupra posibilităţii unei cunoaşteri cu valoare obiectivă despre fenomene în general. Ea a luat naştere dintr-o cercetare care îşi propune să răspundă la întrebarea cum este posibilă o ştiinţă a naturii care formulează legi universale şi necesare. O asemenea cercetare, care a precedat scrierea *CRP*, va putea fi calificată drept punctul de sprijin şi sistemul de referinţă privilegiat al filosofiei transcendentale[46]. Iar dacă admitem că prin mijlocirea relaţiei sale cu cercetarea condiţiilor de posibilitate ale experienţei ştiinţifice filosofia transcendentală este ferm ancorată în ştiinţa epocii lui Kant, atunci mesajul ei, mereu actual, ar putea fi formulat astfel: în fiecare formă istorică de viaţă ştiinţifică putem distinge un cadru constitutiv de presupoziţii generale şi conţinutul empiric propriu-zis, care este formulat în acest cadru; presupoziţiile sunt relativ *a priori*, în sensul că ele sunt sustrase o perioadă de timp controlului experienţei, şi metafizice (sau „transcendentale"), în sensul că ele fac posibilă cunoaşterea bazată pe experienţă; iar cercetarea şi explicitarea lor analitică este o îndeletnicire prin excelenţă filosofică.

Note

1. Această carte de proporţii mici a rămas până astăzi netradusă în limba română. Traducerea pasajelor citate îmi aparţine. Expresia *Anfangsgründe*, din titlul ei, poate fi redată prin *prime fundamente*, *prime temeiuri* sau *principii*. S-a atras atenţia asupra faptului că în manuscrisele din ultima perioadă a vieţii sale Kant traducea titlul latin al lucrării lui Newton *Naturalis philosophiae principia mathematica* prin *Mathematische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Traducerea expresiei *Anfangsgründe* prin *principii* mi se pare preferabilă nu numai pe temeiul conciziei. Dacă spunem *fundamente* ne gândim la ceea ce susţine o construcţie, care este, în acest caz, ştiinţa matematică a naturii. Iar dacă spunem *temeiuri* atribuim prin aceasta enunţurilor lucrării capacitatea de a „întemeia" această construcţie. Or, expresia *principii* lasă înţelegerea relaţiei dintre metafizica naturii corporale şi ştiinţa propriu-zisă a naturii mai deschisă interpretărilor.
2. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, ediţia a III-a, îngrijită de Ilie Pârvu, Editura IRI, Bucureşti, 1998, pp. 593-596.
3. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Konstantin Pollok (ed.), Meiner Verlag, Hamburg, 1997, pp. 6-7. În *Critica facultăţii de judecare*, Kant distinge *principii transcendentale* – principii care fac din lucruri obiecte ale cunoaşterii în genere – şi *principii metafizice*, principii care determină *a priori* concepte date empiric. „Astfel, principiul cunoaşterii corpurilor ca substanţe şi ca substanţe modificabile este transcendental, dacă prin aceasta se spune că modificarea trebuie să aibă o cauză; el este însă metafizic, dacă prin aceasta se spune că modificarea substanţelor trebuie să aibă o cauză *externă*." (Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, traducere de V.D. Zamfirescu şi Al. Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 75-76.) În sensul acestei distincţii terminologice, *CRP* şi *Pr.* formulează *principii transcendentale*, iar *Pmsn*, *principii metafizice*.
4. Kant numeşte „pură" orice cunoaştere bazată pe principii *a priori*, chiar dacă ea este aplicată unor concepte empirice.
5. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe...*, ed. cit., p. 5.
6. *Ibidem*, p. 9.
7. Kant s-a exprimat în acelaşi fel şi cu alte prilejuri. În perioada pregătirii lucrării, la 13 septembrie 1785, el îi scria lui Christian Gottfried Schütz: „Înainte de a trece la promisa metafizică a naturii, eu a trebuit

să o stabilesc pe aceea care este o *simplă aplicare* (s.m., M.F.) a acesteia, dar presupune totuşi un concept empiric, şi anume principiile metafizice ale teoriei corpurilor...".

8. Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Verlag B. Cassirer, Berlin, 1921, p. 237.
9. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, ediţia a II-a, Berlin, 1885, pp. 24-25.
10. *Ibidem*, p. 56.
11. E.W. Schipper, „Kant's Answer to Hume's Problem", în *Kant-Studien*, vol. 53, 1961, p. 62.
12. Referindu-se la unitatea necesară a apercepţiei, Kant subliniază distincţia dintre „un raport care este obiectiv valabil şi care se distinge suficient de raportul aceleiaşi reprezentări, a cărei valabilitate ar fi numai subiectivă, ca acela, de exemplu, care se întemeiază pe legile asociaţiei. Despre acesta din urmă, eu aş putea spune numai: dacă susţin un corp simt o senzaţie de greutate, dar nu: el, corpul, este greu; ceea ce nu vrea să zică decât că aceste două reprezentări sunt unite în obiect, adică independent de starea subiectului, şi că nu sunt numai asociate în percepţie (oricât de des ar putea fi repetată această percepţie)". (*Critica raţiunii pure*, ed. cit., pp. 137-138.)
13. H. Hoppe, „Kants Antwort auf Hume", în *Kant-Studien*, vol. 62, 1971, p. 341.
14. Este punctul de vedere susţinut de Hoppe şi în cartea sa *Kants Theorie der Physik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969. El scrie, referindu-se la *CRP*, că aici „Kant nu vrea să ofere o teorie a cunoaşterii empirice, în calitate de cunoaştere empirică, ci prin răspunsul la întrebarea *Cum sunt posibile judecăţile sintetice* a priori?, el vrea mai degrabă să explice cum sunt date cunoaşterii empirice obiecte în genere pentru a fi cunoscute, adică cum poate fi ea [cunoaşterea empirică - n.m., M.F.] *obiectivă*" (p. 10). Dezvoltându-şi argumentarea, autorul adaugă: „Kant nu pune la îndoială că noi putem avea o anumită cunoaştere empirică a lumii doar prin experienţă, dar el nu se întreabă cum este ea posibilă". (p. 12). Mi se pare important de subliniat că putem fi de acord cu prima afirmaţie fără a o accepta pe cea de-a doua.
15. L. Schäffer, *Kants Metaphysik der Natur*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966, p. 5.
16. Vezi şi Hans Wagner, „Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernuft", în *Kant-Studien*, vol. 67, 1976, p. 436.
17. Vezi L.W. Beck, „A Prussian Hume and a Skottisch Kant" (1978), în S. Tweyman (ed.), *David Hume. Critical Assesments*, vol. VI, Routledge, London, 1995, îndeosebi pp. 269-274.

18. Insistând asupra „dependenţei" lui Kant de Newton, autorul scrie: „El (Kant) credea că enunţurile bazate pe experienţă nu pot fi incompatibile cu principiile fizicii newtoniene." (St. Körner, *Kant*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1967, p. 39.)
19. Vezi P.F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay in Kant's Critique of pure Reason*, Methuen & Co., London, 1975, îndeosebi pp. 118-121. Dincolo de reconstrucţia argumentelor şi concluziilor lui Kant, Strawson îşi propune să arate cum ar putea fi ele modificate în aşa fel încât să devină mai acceptabile pentru noi. Este un obiectiv care ar putea fi atins, apreciază el, „maximalizând generalitatea enunţării condiţiilor [experienţei - n.m., M.F.] şi, în acelaşi timp, introducând în această enunţare o imprecizie sau vaguitate, care sunt într-un contrast accentuat cu universalitatea strictă proprie unora dintre principiile lui Kant." (*op. cit.*, p. 272.)
20. G. Brittan, Jr., *Kant's Theory of Science*, Princeton University Press, 1978, p. 41.
21. „Concluzia care se impune de la sine este că «momentul», «poziţia», «particula», «unda» şi-au schimbat toate semnificaţiile în cursul revoluţiei ştiinţifice. Dar aceasta este tocmai ceea ce poziţia lui Kant, îndeosebi aşa cum este ea exemplificată în *Principiile metafizice*, face imposibil. Poziţia lui se sprijină în parte pe pretenţia implicată că noţiunile de bază nu sunt supuse schimbării, că noi putem fixa în mod permanent limitele a ceea ce este «în mod real posibil»." (*op. cit.*, p. 208.)
22. *Op. cit.*, p. 140.
23. G. Buchdahl, „The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science", în L.W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, D. Reidel, Dordrecht, 1972, pp. 163 şi urm.
24. Vezi *op. cit.*, pp. 168-169.
25. G. Buchdahl, „Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant", în B. Tuschling (ed.), *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft"*, Walter de Gruyter, Berlin, 1984, îndeosebi pp. 117-118, 123 şi 141. În lucrări ulterioare, referindu-se la relaţia dintre principiul cauzalităţii şi cea de-a doua lege a mişcării a lui Kant, Buchdahl va preciza că în demonstraţia legii intervin concepte ca schimbare a mişcării, schimbare a vitezei, forţă exterioară, ceea ce face ca principiul cauzalităţii să opereze într-un context particular.
26. Vezi G. Buchdahl, *Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1997, pp. 310-311.
27. Vezi *op. cit.*, pp. 19-21 şi 193-195.
28. *Op. cit.*, p. 33.

29. Vezi *op. cit.*, pp. 34-37.
30. Foarte semnificative în această privinţă sunt comparaţiile mereu reluate ale conceptelor şi principiilor formulate de Kant în *Pmsn* cu ceea ce I. Lakatos numeşte „nucleul metafizic tare" al unor programe ştiinţifice de cercetare.
31. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe...*, ed. cit., p. 45.
32. E. Watkins, „The Argumentative Structure of Kant's Metaphysical Foundations of Natural Science", în *Journal of the History of Philosophy*, 36 : 4, 1998, îndeosebi pp. 569-571.
33. Pentru dezvoltări, vezi *op. cit.*, pp. 577-586.
34. Vezi *op. cit.*, p. 587.
35. Vezi M. Friedman, „Kant on the Laws of Nature and the Foundations of Newtonian Science", în G. Funke, Th. M. Seebohm (eds.), *Proceedings of the Six International Kant Congress*, vol. II/2, University Press of America, Washington, 1989, pp. 97-98 şi îndeosebi M. Friedman, „Kant and the Twentieth Century", în P. Parrini (ed.), *Kant and the Contemporary Epistemology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1994.
36. M. Friedman, *Kant and the Twentieth Century,* p. 30.
37. Vezi M. Friedman, „Causal Laws and the Foundations of Natural Science", în P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, pp. 184-185 şi M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1992, pp. 161-164.
38. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 63.
39. Vezi în această privinţă M. Flonta, „Newtonische Physik und reine Naturwissenschaft in der Kritik der reinen Vernunft", în G. Funke (ed.), *Akten des 5 Internationalen Kant-Kongresses*, partea I, Bouvier Verlag, Bonn, 1981, pp. 22-26.
40. Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă,* traducere de M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura All, C.E.U. Press, Bucureşti, 1996, p. 96.
41. În „Cuvântul înainte" la *Metaphysische Anfangsgründe*, există un pasaj în care autorul foloseşte expresiile *pur (rein)* şi *a priori* ca sinonime: „O teorie raţională despre natură merită, prin urmare, numele de ştiinţă a naturii numai atunci când legile naturii care îi stau la bază sunt cunoscute *a priori* şi nu sunt pur şi simplu legi empirice. O cunoaştere a naturii de primul fel este numită pură..." (*op. cit.*, p. 4).
42. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., pp. 124-125.
43. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe...*, ed. cit., p. 5.
44. *Ibidem*, p. 6.
45. *Ibidem*, pp. 15-16.

46. G. Buchdahl, (*Zum Verhältnis...*, p. 142) apreciază drept plauzibilă ipoteza lui H. Cohen că tocmai un schelet conceptual ca acela care a primit o elaborare sistematică în *Pmsn* a constituit temelia ordinii arhitectonice a categoriilor prezentată în *CRP*. Într-o altă lucrare, el formulează următoarea conjectură mai generală: „Tot aşa cum Kant încearcă să realizeze o coerenţă a principiilor fizicii cu cele ale metafizicii generale, se poate aştepta ca acordul să meargă în direcţie inversă, ca metafizica însăşi să trebuiască să se modeleze după fundamentele fizicii". (*Kant and the Dynamics of Reason*, p. 313.)

Ştiinţa naturii şi legile ştiinţei

Referiri la ştiinţa naturii a vremii sale, în primul rând la ştiinţa matematică a naturii, la ştiinţa newtoniană, pot fi întâlnite în multe din lucrările de maturitate ale lui Kant. În acest studiu se vor avea în vedere cu deosebire cele din *Critica raţiunii pure, Prolegomene* şi *Principiile metafizice ale ştiinţei naturii*. De cele mai multe ori, expresia folosită de Kant pentru a desemna ştiinţa matematică a naturii este *ştiinţă propriu-zisă a naturii* sau *fizică propriu-zisă*. În opoziţie cu fizica pură, fizica propriu-zisă este constituită din totalitatea enunţurilor asupra naturii corporale, care sunt „bazate pe principii empirice"[1].

Fără îndoială că interesul lui Kant pentru ştiinţa naturii a fost unul strict filosofic. În perioada de dezvoltare a gândirii sale numită „critică" el a examinat ştiinţa matematică a naturii doar în relaţia ei cu principiile *a priori* ale naturii în genere şi cu principiile *a priori* ale naturii corporale. Se ridică în mod firesc unele întrebări preliminare: Cât de bine a cunoscut Kant ştiinţa matematică a naturii din epoca sa? Poate fi desprinsă din scrierile sale o concepţie cât de cât coerentă asupra ştiinţei naturii, ceea ce ar oferi o justificare şi titlului acestui studiu? Cunoscuţi cercetători ai operei lui Kant au propus răspunsuri diferite la aceste întrebări.

Unii biografi şi exegeţi subliniază că în perioada studiilor sale Kant a fost îndrumat de profesorul său favorit, Martin Knutzen, spre scrierile lui Newton. Se lasă să se înţeleagă faptul că el le-ar fi studiat în mod temeinic. Un foarte apreciat cunoscător al lucrărilor şi manuscriselor lui Kant, Erich Adickes, ajunge însă la concluzii care pot fi apreciate drept o sensibilă nuanţare a acestor opinii[2]. El

aminteşte, mai întâi, că spre deosebire de filosofi ca Descartes sau Leibniz, Kant nu a practicat niciodată cercetarea ştiinţifică matematică sau empirică. De fapt, începând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea chiar şi minţi cu o putere ieşită din comun nu mai erau în măsură să aducă contribuţii creatoare de valoare comparabilă în filosofie şi în ştiinţa exactă[3]. Nu este de aşteptat ca profesorul din Königsberg să constituie, din acest punct de vedere, o excepţie. Referindu-se la lecţiile de mecanică şi de fizică pe care le-a predat Kant, Adickes precizează că era vorba de cunoştinţe la nivelul claselor superioare ale liceului din secolul XX. Kant, susţine Adickes, nu a avut abilităţile necesare pentru a face el însuşi experimente şi pentru a aplica matematica în rezolvarea unor probleme de fizică. Modul lui de a gândi se deosebea în anumite privinţe de cel al contemporanilor săi care lucrau în ştiinţa exactă[4]. Concluzia lui Adickes este că deşi Kant a recunoscut în principiu marea însemnătate a observaţiei şi experimentului în cercetarea naturii, el a fost totuşi un spirit mai mult deductiv şi arhitectonic-constructiv. Modul lui de a gândi se integra în mai mare măsură în tradiţia filosofiei naturii decât în cea a ştiinţei matematice a naturii. Ceea ce s-ar fi manifestat, între altele, în tendinţa de a forţa faptele în scheme preconcepute, o tendinţă ce se face simţită mai puternic în manuscrisele cunoscute sub numele *Opus postumum* decât în scrieri publicate.

Faptul că părerile cu privire la nivelul pregătirii ştiinţifice a lui Kant şi la capacităţile minţii sale de a se adapta cât mai bine spiritului care anima noua ştiinţă a naturii sunt împărţite va putea întări îndoieli cu privire la posibilitatea de a desprinde din opera lui un punct de vedere cât de cât conturat asupra naturii şi particularităţilor ştiinţei exacte. Nu puţini comentatori par să încline spre o concluzie sceptică în această privinţă. Referindu-se în primul rând la *CRP* şi *Pr.*, fără a face însă abstracţie de *Pmsn*, Hansgeorg Hoppe apreciază încercarea de a formula un concept kantian al fizicii propriu-zise drept lipsit de perspective. „Kant – scrie el – nu vrea să ofere o teorie a cunoaşterii empirice, în calitate de cunoaştere empirică, el vrea mai degrabă să explice prin răspunsul la întrebarea «Cum sunt posibile judecăţile sintetice *a priori*?» în ce fel sunt date cunoaşterii empirice obiecte în genere pentru a fi cunoscute, adică în ce fel

poate fi ea în genere *obiectivă.*"[5] Şi alţi comentatori sunt de acord cu observaţia că despre fizica propriu-zisă Kant a spus puţin[6].

În mod firesc, o asemenea concluzie va fi împărtăşită de acei autori care îi atribuie lui Kant o înţelegere „raţionalistă" a ştiinţei newtoniene, punctul de vedere că principiile acesteia ar putea fi derivate drept consecinţe din principii ale intelectului pur[7]. Bunăoară, Hans Reichenbach, un filosof empirist cu o bună pregătire în ştiinţele fizice, caracterizează filosofia cunoaşterii şi a ştiinţei a lui Kant drept „ultimul mare sistem al filosofiei raţionaliste". Kant ar fi crezut că a putut deriva „legile fizicii newtoniene din raţiunea pură". Scrierile sale ar trebui citite drept documente ale unei epoci revolute, „ca o încercare de a astâmpăra foamea de certitudine absolută cu credinţa în fizica newtoniană"[8]. Karl R. Popper, la rândul său, susţinea că ceea ce ar fi încercat Kant a fost să întemeieze adevărul fizicii newtoniene pornind de la convingerea „că această teorie decurge în mod inevitabil şi cu necesitate logică din legile intelectului nostru"[9]. Prin expresia *fizică pură*, Kant ar fi avut în vedere, de fapt, teoria lui Newton. Iar în *Pmsn* Kant ar fi dat o deducţie a teoriei lui Newton[10]. Kant ar fi gândit ştiinţa ca *episteme*, în sensul că enunţurile ei pot şi trebuie să fie derivate dintr-un mic număr de principii *a priori*. Până şi un precaut filosof contemporan al ştiinţei a putut să afirme că lui Kant „i se poate atribui punctul de vedere că părţi centrale ale fizicii newtoniene aparţin fizicii pure"[11].

Multe afirmaţii explicite ale lui Kant sunt însă incompatibile cu sugestia că el ar fi împărtăşit o asemenea înţelegere raţionalistă extremă a ştiinţei matematice a naturii. Iată doar câteva dintre acestea:

> Dar facultatea intelectului pur de a prescrie *a priori* fenomenelor legi doar prin categorii nu ar putea prescrie mai multe legi decât cele pe care se întemeiază o *natură în genere*, considerată ca legitate a fenomenelor în spaţiu şi timp. Legi particulare privind fenomene empirice determinate *nu* pot fi *integral deduse* din categorii, deşi toate le sunt supuse în ansamblu. Trebuie să se adauge ajutorul experienţei pentru a învăţa să cunoaştem aceste din urmă legi în genere...[12]

> Într-adevăr, legile empirice, ca atare, nu-şi pot deriva nicidecum originea lor din intelectul pur... Dar toate legile empirice nu sunt decât

determinări particulare ale legilor pure ale intelectului sub care şi după a căror normă cele dintâi sunt abia posibile...[13]

Noi înţelegem prin natură (în sens empiric) înlănţuirea fenomenelor, cu privire la existenţa lor, după reguli necesare, adică după legi. Există deci anumite legi, şi anume *a priori*, care fac mai întâi posibilă natura; legile empirice nu pot avea loc şi nu pot fi găsite decât cu ajutorul experienţei...[14]

Referindu-se la faptul că afirmarea „cauzalităţii unei schimbări în genere" nu presupune date empirice, Kant adaugă şi că din conceptele pure fundamentale ale oricărei experienţe posibile „noi nu putem, fără a dăuna unităţii sistemului, să anticipăm asupra fizicii generale, care este construită pe anumite experienţe fundamentale"[15]. În acelaşi sens pot fi invocate şi cele două pasaje din § 36 al *Pr.*, citate la nota 1. În *Pmsn* revine observaţia că legi ale fizicii matematice, legi cum este cea a gravitaţiei universale, nu pot fi cunoscute decât prin experienţă, şi nu *a priori*. Propunându-şi evidenţierea determinărilor *a priori* ale conceptului de materie, determinări care stabilesc „condiţii de posibilitate reală" pentru orice cercetare fizico-matematică, Kant remarcă: „Să ne ferim însă de a trece dincolo de ceea ce face posibil în genere conceptul general al materiei şi de a voi să explicăm *a priori* determinarea şi diversitatea specială şi chiar specifică a acesteia"[16].

Dincolo de asemenea avertismente, sugestiei că legi ale fizicii propriu-zise ar putea fi derivate din enunţuri *a priori* i se opune o obiecţie de principiu. Cum ar fi putut Kant să creadă că legi cum sunt legea gravitaţiei, legi pe baza cărora putem explica şi prevedea o mare diversitate de fapte accesibile observaţiei, ar putea fi cunoscute *a priori*? Căci capacitatea unor principii, care nu depind în nici un fel de experienţă, de a ne orienta cu succes în lumea experienţei rămâne de neînţeles. Iată de ce pare plauzibil că nu derivarea legilor ştiinţei matematice a naturii din principii *a priori*, ci răspunsul la întrebarea cum sunt posibile asemenea legi a constituit problema lui Kant.

Dincolo de respingerea explicită a caracterizării legilor fizicii propriu-zise drept *a priori*, pasajele citate din scrieri ale lui Kant conţin şi o altă idee, ideea că aceste legi devin posibile doar datorită acţiunii unor legi *a priori*, adică a principiilor filosofiei transcendentale şi a principiilor fizicii pure. Kant subliniază astfel că

„legi particulare privind fenomene empirice determinate" sunt supuse categoriilor şi principiilor intelectului, chiar dacă ele nu pot fi „integral deduse" din acestea. Este adevărat că originea acestor legi nu este în intelectul pur, că descoperirea lor este posibilă numai cu ajutorul experienţei, dar ele „nu sunt decât determinări particulare ale legilor pure ale intelectului sub care şi după a căror normă cele dintâi sunt abia posibile". Pentru Kant, descoperirea şi formularea unor asemenea legi este, prin urmare, dublu condiţionată de principii *a priori* şi de datele percepţiei. Sunt, în egală măsură, esenţiale afirmaţia că legi ale ştiinţei matematice a naturii nu pot fi cunoscute *a priori*, ca şi sublinierea că o cunoaştere a acestor legi nu este posibilă independent de principiile *a priori*. Iar încercările de a pune în evidenţă o tensiune între aceste două afirmaţii nu par să fie convingătoare.

Concepţia lui Kant asupra legilor particulare ale naturii poate fi schiţată, într-o primă aproximaţie, printr-o dublă delimitare faţă de o filosofie a naturii de tradiţie carteziană sau wolffiană şi faţă de punctul de vedere al acelor fizicieni care, urmându-l pe Newton, socoteau că ele pot fi derivate din observarea faptelor prin inducţie.

Kant a avut o atitudine sceptică faţă de orientarea pur raţionalistă, proprie vechii filosofii a naturii. El a insistat asupra vanităţii pretenţiei de a obţine cunoştinţe despre legile particulare ale naturii pe o cale pur raţională. În capitolul din *CRP*, „Disciplina raţiunii pure cu privire la ipoteze", Kant înfăţişează asemenea pretenţii în formulări încărcate de accente ironice.

> În folosirea speculativă a raţiunii [adică în folosirea raţiunii pentru cunoaştere - n.m., M.F.] nu pot fi permise nicidecum ipoteze transcendentale şi nu poate fi permisă nici libertatea de a ne servi la nevoie de principii explicative hiperfizice, pentru a înlocui lipsa celor fizice, în parte fiindcă prin aceasta raţiunea nu înaintează, ci, din contra, îşi întrerupe întreaga dezvoltare în folosirea ei, în parte fiindcă această permisiune ar face ca ea să-şi piardă în cele din urmă toate roadele culturii pământului pe care îl posedă, adică experienţa. Căci dacă explicarea naturii devine, pe ici pe colo, dificilă pentru noi, avem permanent la îndemână un principiu explicativ transcendent care ne dispensează de acea cercetare, iar investigaţia noastră nu se încheie prin

cunoaştere clară, ci prin totala incomprehensibilitate a unui principiu care încă mai dinainte a fost astfel imaginat încât trebuie să conţină conceptul despre ceva absolut prim[17].

Oricine este familiarizat cu noua filosofie naturală, cu fizica matematică a lui Newton, şi va compara rezultatele ei cu diferite sisteme ale vechii filosofii a naturii, va înţelege că stăruinţa celor care continuau să se agaţe de iluzia existenţei unei „căi regale" pe care am putea înainta în cunoaşterea lumii fizice, la adăpost de ostenelile pe care le implică folosirea instrumentelor oferite de matematică şi de consultarea experienţei, nu este până la urmă decât expresia năzuinţei de a sustrage controlului plăsmuiri libere ale imaginaţiei, oricât de coerent ar fi ele articulate. Supoziţia lui Kant este evident aceea că succese durabile nu sunt posibile decât acolo unde există mijloace de control, care ne permit să stabilim care dintre încercările noastre eşuează. Iată de ce el va califica drept „principiu al raţiunii leneşe" (*ignava ratio*) tendinţa de a lăsa la o parte „toate cauzele a căror realitate obiectivă, cel puţin ca posibilitate, mai poate fi cunoscută prin continuarea experienţei, pentru a-şi găsi repaos intr-o simplă idee, care este foarte comodă pentru raţiune"[18]. Referindu-se la acei „filosofi ai naturii care procedează matematic" sau la „fizicienii matematicieni", Kant observa în „Cuvântul înainte" la *Pmsn* că ei „resping în mod solemn orice pretenţie a metafizicii asupra ştiinţei lor" chiar dacă se sprijină, fără să-şi dea seama, pe principii metafizice. Aversiunea lor faţă de orice fel de consideraţii *a priori* este pe deplin îndreptăţită în măsura în care este vizată pretenţia unor filosofi ai naturii „de a-şi imagina posibilităţi aşa cum le face plăcere şi de a se juca cu noţiuni care nici cel puţin nu pot fi reprezentate în intuiţie şi nu au o altă legitimare a realităţii lor obiective decât aceea că nu stau în contradicţie unele cu altele"[19]. Formulări care, să recunoaştem, reprezintă o foarte sugestivă caracterizare a tendinţei spiritelor pur speculative de a sustrage ştiinţa naturii acelui control pe care-l face posibil limbajul matematic şi experimentul.

Kant se va delimita şi de concepţia inductivistă, de inspiraţie baconiană, asupra legilor ştiinţei matematice a naturii. O variantă a unei asemenea înţelegeri a temeiurilor legilor ştiinţei matematice a naturii este schiţată chiar în unele scrieri ale lui Newton. În ale sale

Regulae philosophandi, de la începutul celei de a treia cărţi a *Principiilor matematice ale filosofiei naturale*, ca şi în corespondenţa sa, Newton va caracteriza legile mişcării drept principii „deduse din fenomene şi făcute generale prin inducţie". Inducţia – afirma el – este dovada cea mai înaltă care poate fi adusă în favoarea unui enunţ al *filosofiei naturale*, expresie prin care desemna ceea ce numim astăzi *fizică teoretică*. În formularea regulii a IV-a se precizează că „certitudinea unei legi experimentale", adică a unei legi derivate din fapte prin inducţie, depinde de „certitudinea" observaţiilor şi experimentelor pe care se bazează şi că „certitudinea" acestora nu poate fi niciodată pe deplin asigurată. Newton scria că legile experimentale „trebuie considerate sau precis, sau aproximativ adevărate, chiar dacă le stau împotrivă ipoteze contrare, până când se vor ivi alte fenomene prin care devin sau mai precise, sau supuse excepţiilor"[20]. Certitudinea legilor experimentale va rămâne întotdeauna una relativă, deoarece ea se sprijină pe rezultatele observaţiilor şi experimentelor. Observaţii şi experimente noi vor putea restrânge aria de aplicare a acestor legi. Nu putem exclude nici posibilitatea ca observaţii şi experimente mai precise să conducă la revizuiri ale legilor experimentale. Pe de altă parte, certitudinea relativ înaltă, proprie unor observaţii şi experimente bine făcute şi riguros controlate, va atrage după sine o certitudine comparabilă a legilor „deduse" din ele. Pentru ediţia a II-a a *Principiilor...*, Newton i-a recomandat lui Roger Cotes să introducă următoarea precizare: „În acest fel, impenetrabilitatea, mobilitatea şi impetusul corpurilor şi legilor mişcării şi ale gravitaţiei sunt recunoscute. Şi este suficient că gravitaţia corpurilor există cu adevărat şi acţionează potrivit legilor expuse de noi pentru a explica toate mişcările corpurilor cereşti şi a mării noastre". În *Optica* există o altă precizare importantă: „Şi deşi argumentarea pornind de la experimtente şi observaţii nu este o demonstraţie a concluziilor generale, ea este cu toate acestea cel mai bun mod de a raţiona pe care natura îl poate admite lucrurilor şi poate fi privit ca fiind cu atât mai puternic, cu cât este mai generală inducţia". Iar într-o formulare mai amplă a regulii a IV-a din manuscrisele lui Newton, statutul legilor obţinute prin inducţie, în opoziţie cu cel al ipotezelor, termen pe care autorul îl foloseşte pentru a desemna

propoziţii care se sustrag controlului strict al faptelor, este caracterizat în felul următor:

> În filosofia experimentală nu trebuie să se argumenteze pornind de la ipoteze împotriva propoziţiilor deduse din fenomene prin inducţie. Căci dacă împotriva inducţiei am admite argumente bazate pe ipoteze, atunci argumentele bazate pe inducţie, pe care se sprijină orice filosofie experimentală, ar fi întotdeauna susceptibile să fie răsturnate de ipoteze contrare. În cazul în care o propoziţie dedusă prin inducţie nu ar fi însă destul de sigură, va trebui să o corectăm nu prin ipoteze, ci prin fenomene ale naturii observate pe scară mai largă şi cu mai multă grijă[21].

Newton socotea, prin urmare, că legile ştiinţei matematice a naturii pot să fie mai mult sau mai puţin sigure, în raport cu întinderea şi precizia cunoştinţelor noastre despre fapte, dar ele nu pot fi niciodată pe deplin sigure, adică certe.

În cercetarea temeiurilor legilor fizicii propriu-zise, Kant se delimitează net de concepţia inductivistă. Ceea ce se vede clar prin raportare la conceptul său restrictiv al ştiinţei. Precizări importante în această privinţă pot fi găsite în „Cuvântul înainte" al *Pmsn*. Aici Kant face distincţia între legi a căror certitudine este apodictică şi corelaţii care posedă doar o „certitudine empirică"[22]. Primele au caracteristicile universalităţii şi necesităţii, caracteristici care indică o raportare la principii *a priori*. Cele din urmă sunt relaţii stabilite prin cercetări empirice, relaţii care acţionează într-un domeniu limitat. Certitudinea unor asemenea corelaţii este dată exclusiv de confirmarea lor sistematică într-o experienţă îndelungată. Nu se poate şti dacă ele vor fi confirmate şi pe mai departe, odată cu extinderea cercetării empirice sau cu creşterea gradului ei de precizie. Dacă singurul temei al acestor legi îl constituie confirmarea lor în experienţa de până acum, este clar că ele nu vor putea avea atributele universalităţii şi necesităţii. Căci ele vor putea fi infirmate odată cu extinderea cercetărilor empirice sau odată cu creşterea gradului de precizie a acestora. În acest sens, Kant este de acord cu concluziile acelei analize critice a temeiului valabilităţii regularităţilor

empirice care a fost întreprinsă, pentru prima dată, de către David Hume. Legi sau regularităţi care au o certitudine doar empirică pot fi găsite nu numai în cunoaşterea comună, ci şi în discipline ştiinţifice descriptive cum era în acea vreme chimia. Un domeniu de cercetare ale cărei principii şi legi sunt pur şi simplu empirice nu merită însă numele de *ştiinţă*[23]. Nu acesta era însă cazul noii ştiinţe matematice a naturii. Calitatea ei de *ştiinţă*, în sensul strict al termenului, nu a fost pusă de Kant sub semnul întrebării.

Din cele spuse pot fi desprinse două concluzii.

Prima este aceea că delimitarea lui Kant de consideraţiile metodologice ale lui Newton a avut o anumită îndreptăţire în măsura în care în acestea din urmă nu se distingea clar între simple generalizări inductive şi legile propriu-zise ale ştiinţei matematice a naturii, cum este legea gravitaţiei. Fizicienii matematicieni din generaţia lui Kant aveau deja o conştiinţă clară a distincţiei dintre ştiinţa teoretică a naturii şi simpla empirie. În acest sens merită să fie amintite unele reflecţii ale lui Jean Le Rond d'Alembert. În scrierea sa *Essai sur les éléments de la philosophie ou sur les principes des connaissances humaines ; avec les eclaircissments*, d'Alembert a subliniat că legile unei ştiinţe cum este mecanica newtoniană nu se referă la fapte direct accesibile observaţiei, ci enunţă relaţii abstracte deosebit de simple, singurele care pot fi exprimate în limbajul matematicii. Pe ce temei putem numi asemenea relaţii „legi ale naturii" ? Răspunsul este că, deşi nu sunt abstrase din date ale observaţiei şi cercetării experimentale, asemenea corelaţii, asociate cu informaţii despre caracteristicile de stare ale sistemelor reale, fac posibilă explicarea şi anticiparea faptelor. Este cazul explicării şi anticipării mişcării corpurilor cereşti, de exemplu a regularităţilor din mişcarea planetelor sistemului solar. Tocmai asemenea corelaţii între legile formulate în limbajul matematic al teoriei şi rezultatelor măsurătorilor sunt cele care ne îndreptăţesc să caracterizăm legi cum sunt legile mişcării formulate de Newton drept legi ale naturii şi să afirmăm că ele sunt sub controlul faptelor. O singură observaţie bine făcută, un experiment controlat, sunt în măsură să le confirme sau să le infirme, sublinia d'Alembert. Din analiza lui rezultă că legile fizicii matematice sunt sub controlul faptelor, dar în alt fel decât regularităţile

formulate prin generalizări inductive. Este o concluzie care nu pare să se armonizeze cu unele din afirmaţiile cuprinse în *regulile* lui Newton, reguli ca aceea că legile mişcării sunt „deduse din fenomene şi făcute generale prin inducţie". Ea nu este totuşi incompatibilă cu impresia generală care se degajă din expunerea pe care o dă Newton legilor mişcării. Într-adevăr Newton a enunţat aceste legi ca axiome, dar a socotit că ele pot fi, în cele din urmă, justificate prin capacitatea de a da socoteală de regularităţi stabilite prin cercetare empirică, regularităţi cum sunt legile lui Kepler.

Punctul de vedere schiţat de d'Alembert era împărtăşit de mulţi oameni de ştiinţă exactă ai epocii. Ei distingeau legile fizicii matematice de regularităţile stabilite prin inducţie. Se considera totodată că singura justificare a celor dintâi constă în acordul consecinţelor obţinute prin aplicarea lor cu datele observaţiei şi experimentului. Acesta nu a fost, fără îndoială, şi punctul de vedere al lui Kant.

Deşi a respins categoric pretenţia unei cunoaşteri independent de experienţă a corelaţiilor fundamentale proprii lumii naturale, o pretenţie pe care a considerat-o reprezentativă pentru o filosofie precritică a naturii, Kant a susţinut existenţa unei cunoaşteri *a priori* nu numai a „naturii în genere", ci şi a unor principii pe care le-a caracterizat drept condiţii care fac posibilă cunoaşterea naturii corporale. Sunt principiile formulate şi „demonstrate" în *Pmsn*. Filosoful se distanţa în acest fel de un punct de vedere care s-a impus tot mai mult în conştiinţa ştiinţifică a epocii, punctul de vedere că legile cele mai generale ale lumii fizice sunt enunţuri care pot fi intemeiate exclusiv prin raportare la datele observaţiei şi experimentului. Deşi s-a detaşat de raţionalismul excesiv al vechii filosofii a naturii, Kant a rămas ataşat unui raţionalism mai moderat, care se exprimă în convingerea că demnitatea superioară a ştiinţei, care o ridică deasupra empiriei, rezidă in caracterul *a priori* al principiilor ei, precum şi în certitudinea apodictică a legilor ei fundamentale. Ceea ce dovedeşte că influenţa acelei tradiţii wolffiene în care s-a format filosoful a supravieţuit, chiar dacă într-o formă mai atenuată, reorientării critice a gândirii sale.

Christian Wolff şi wolffienii au propus diferite variante de întemeiere *a priori* a legilor mişcării. Dintr-un principiu ontologic ca acela că materiei îi este proprie o forţă care se opune mişcării şi din

principiul raţiunii suficiente, Wolff a derivat o lege a inerţiei asemănătoare cu cea enunţată de Newton. De asemenea, el a propus o întemeiere ontologică a legii egalităţii acţiunii şi reacţiunii. În scrierile unor filosofi wolffieni ca Ludwig Thümmig, Georg Bilfinger sau Johann Peter Reusch pot fi întâlnite de asemenea încercări de derivare a legii inerţiei şi a legii egalităţii acţiunii şi reacţiunii din principii *a priori*. Asemenea încercări au întreprins, la mijlocul secolului al XVIII-lea, chiar şi cunoscuţi adversari filosofici ai lui Wolff, bunăoară Christian August Crusius, a cărui operă era bine cunoscută lui Kant[24]. Nici unul dintre aceşti autori nu menţionează legea a doua a mişcării a lui Newton. Ceea ce este deosebit de semnificativ dacă avem în vedere că legea a doua nu va fi menţionată nici în formularea pe care o dă Kant celor trei legi ale mişcării, în capitolul al treilea din *Pmsn*. Raţiunea acestei omisiuni este evidentă: legea a doua nu putea fi „demonstrată" în modul în care au fost „demonstrate" cele trei legi ale mişcării enunţate de către Kant, adică derivate printr-un şir de raţionamente în care toate premisele sunt principii *a priori*. Examinarea deosebirilor dintre cele trei legi ale mişcării, formulate de Newton, în cartea a cărei primă ediţie apare în 1687, şi în lucrarea lui Kant, care apare o sută de ani mai târziu, în 1786, confirmă concluzia că legile formulate de Kant reprezintă o incercare de a întemeia fizica matematică pe principii *a priori*. Aceasta este o constatare greu de tăgăduit, indiferent dacă vom vedea în ea expresia intenţiei de a păstra, într-o versiune minimală, „critică", o ontologie a naturii corporale supraordonată noii ştiinţe matematice a naturii[25], în opoziţie cu noua conştiinţă de sine a fizicii matematice, sau, dimpotrivă, expresia unei străduinţe, care merită să fie salutată, de a discerne elemente raţionale, *a priori*, în infrastructura conceptuală care susţine edificiul acestei ştiinţe. Că orientarea gândirii lui Kant se distinge de orientarea mai „empiristă" a unor cercetători reprezentativi pentru noua tradiţie ştiinţifică reiese deosebit de clar tocmai din afirmarea insistentă a caracterului *a priori* şi, prin urmare, a certitudinii apodictice a legilor fundamentale ale mişcării. Referindu-se la legea egalităţii acţiunii şi reacţiunii, Kant remarcă în primele rânduri ale primei observaţii la această lege, din capitolul III al *Pmsn*, că „Newton nu a îndrăznit să o demonstreze în mod *a priori*",

ci a apelat la experienţă. Ceea ce este, desigur, nesatisfăcător din punctul de vedere al exigenţelor pe care le implică conceptul restrictiv al ştiinţei asumat de către Kant: o ştiinţă autentică a naturii trebuie să aibă la bază principii demonstrate *a priori*[26]. Eric Watkins a arătat că atât interesul lui Kant pentru demonstrarea legilor fundamentale ale mişcării, ca principii *a priori*, cât şi importantele deosebiri care există între legile mişcării în formularea pe care le-a dat-o Newton şi, respectiv, Kant pot fi înţelese mai bine pe fundalul tradiţiei raţionaliste din filosofia germană a naturii a secolului al XVIII-lea[27].

Poate fi, oare, restrâns orizontul reflecţiilor şi analizelor lui Kant asupra ştiinţei matematice ale naturii la categoriile şi principiile formulate în *CRP* şi în *Pmsn*? Acei comentatori şi interpreţi care susţin că pentru Kant nu există decât enunţuri pe de-a întregul *a priori*, cum sunt principiile filosofiei transcendentale şi ale metafizicii naturii corporale, pe de o parte, şi enunţuri cu privire la corelaţii stabilite prin generalizarea datelor observaţiei, care sunt contingente, lipsite de orice necesitate, pe de altă parte, vor da un răspuns pozitiv la această întrebare. Hansgeorg Hoppe, de exemplu, afirmă că pentru Kant toate acele corelaţii proprii lumii fizice care nu sunt cunoscute *a priori* nu ar putea fi numite *legi*. Kant ar fi fost de acord cu Hume că orice corelaţie a cărei cunoaştere este posibilă doar prin experienţă este lipsită de orice necesitate. Kant, susţine L. White Beck, şi-ar fi propus să întemeieze doar principiul cauzalităţii şi nu ar fi arătat cum sunt posibile relaţii cauzale particulare. Cu alte cuvinte, el ar fi avut în vedere numai relaţia „Orice eveniment are o cauză", dar nu şi relaţia „O anumită cauză are un anumit efect". Ceea ce sugerează aceşti autori este că în scrierile lui Kant găsim doar o teorie a cunoaşterii *a priori*. Kant ar fi cercetat condiţiile care fac posibilă experienţa, cunoaşterea cu valoare obiectivă în genere, cu referire specială la cunoaşterea noastră despre natura corporală, despre obiectele simţului extern. El nu ar fi spus nimic semnificativ cu privire la cunoaşterea bazată pe experienţă, aşa cum se realizează ea în fizica propriu-zisă[28].

Alţi comentatori, şi aici trebuie amintit în primul rând Gerd Buchdahl, nu contestă recunoaşterea de către Kant a existenţei unei legi cauzale, subliniind distincţia dintre principiul cauzalităţii şi legile

cauzale particulare, a căror necesitate este una materială, şi nu formală. Totodată, ei afirmă însă că resursele „Analiticii transcendentale" ar face posibilă doar întemeierea principiului cauzalităţii, şi nu a unor legi cauzale particulare. Răspunsul lui Kant la întrebarea în ce fel sunt posibile legi cauzale nu ar trebui căutat în filosofia sa transcendentală sau în metafizica naturii corporale pe care a elaborat-o în *Pmsn*. În „Analitică" nu s-ar fi arătat că există şi corelaţii într-un anumit sens necesare, a căror cunoaştere este posibilă doar cu ajutorul informaţiilor pe care ni le oferă simţurile şi, cu atât mai puţin, care ar fi temeiul necesităţii lor. Într-un text consacrat unui examen critic al literaturii acestei teme, Michael Friedman arată că în afara lui Buchdahl şi alţi cunoscuţi autori de studii kantiene ca Gordon Brittan, Henry Alison şi Paul Guyer ajung la o concluzie asemănătoare. O concluzie pe care Friedman o formulează scriind că

> aplicarea conceptului *a priori* al cauzalităţii experienţelor noastre nu duce la legi cauzale generale sau la uniformităţi (pentru acestea este responsabilă raţiunea sau judecata reflexivă), ci la secvenţe particulare determinate de evenimente individuale obiective, din care pot fi derivate apoi în mod empiric legi cauzale generale sau uniformităţi, prin proceduri inductive standard[29].

În *CRP*, ca şi în *Pr.*, există însă nu puţine pasaje care nu se armonizează nici cu spiritul, nici cu litera unei asemenea interpretări. Din ele reiese limpede că, pentru Kant, fizica propriu-zisă conţine corelaţii care au un statut diferit atât de cel al principiilor *a priori* ale filosofiei transcendentale şi ale fizicii pure, cât şi de regularităţile stabilite prin demersuri inductive. Asemenea relaţii, cum este legea gravitaţiei a lui Newton, aparţin *ştiinţei*, în sensul restrictiv pe care îl conferă Kant termenului, adică sunt legi autentice deoarece, spre deosebire de simple constatări ale unei asociaţii constante, ele posedă atributele universalităţii şi necesităţii. Totodată, acestea sunt legi care nu pot fi cunoscute independent de experienţă. Deosebirea dintre legi cauzale şi regularităţi contingente este caracterizată astfel:

> Fenomenele ne oferă neîndoielnic cazuri din care se poate scoate o regulă după care ceva se întâmplă de obicei, dar niciodată că este

necesară consecinţa; de aceea, sintezei dintre cauză şi efect îi este inerentă o dignitate care nu poate fi exprimată empiric, anume că efectul nu se adaugă numai la cauză, ci că e pus de ea şi rezultă din ea. Universalitatea riguroasă a regulii nu este căutată de puţin o însuşire a unor reguli empirice, care prin inducţie nu pot dobândi decât o generalitate comparativă, adică o largă aplicabilitate.[30]

Când vorbeşte despre legi ale naturii care nu sunt legi *a priori* ale naturii în genere sau ale naturii corporale, Kant are în vedere, în mod evident, corelaţii cum sunt cele formulate de ştiinţa matematică a naturii. Este vorba de relaţii presupuse a fi invariante în spaţiu şi timp, spre deosebire de acele constatări privitoare la relaţii constante de simultaneitate şi succesiune, care pot fi infirmate în orice moment, odată cu extinderea experienţei noastre. S-a făcut observaţia că expresia *legi empirice*, pe care o întâlnim în *CRP* şi în *Critica puterii de judecare,* poate să apară ca un oximoron dacă ţinem seama de faptul că legilor li se asociază atributul necesităţii. Această impresie se destramă însă dacă admitem că expresia *legi empirice* stă la Kant pentru corelaţii care au atât o componentă *a priori*, cât şi una empirică. Caracterizând intelectul ca „facultate a regulilor", Kant precizează: „Regulile, întrucât sunt obiective (prin urmare, aparţinând necesar cunoaşterii obiectului), se numesc legi. Deşi cu ajutorul experienţei noi ajungem să cunoaştem multe legi, totuşi acestea nu sunt decât determinări particulare ale unor legi mai înalte, dintre care cele mai înalte (cărora le sunt supuse toate celelalte) provin *a priori* din intelectul însuşi..."[31]. Statutul aparte al acestor legi, atât în raport cu cel al principiilor *a priori*, cât şi cu cel al regularităţilor empirice, este afirmat în mod clar într-un important pasaj din *CRP* pe care l-am citat deja în sprijinul respingerii sugestiei că legile fizicii propriu-zise ar putea fi deduse pur şi simplu din principii *a priori* ale filosofiei transcendentale şi ale metafizicii corpurilor:

Dar facultatea intelectului pur de a prescrie *a priori* fenomenelor legi prin simple categorii nu ar putea prescrie mai multe legi decât cele pe care se întemeiază o natură în genere, considerată ca legitate a

fenomenelor în spaţiu şi timp. Legi particulare privind fenomene empirice determinate nu pot fi integral deduse din categorii, deşi toate le sunt supuse în ansamblu. Trebuie să se adauge ajutorul experienţei pentru a învăţa să cunoaştem aceste legi din urmă în genere...[32].

Acea tradiţie interpretativă potrivit căreia Kant nu ar fi distins principiul general al cauzalităţii, ca principiu al filosofiei transcedentale, de legi cauzale particulare, pare să se confrunte, prin urmare, cu serioase dificultăţi. Din rândurile citate mai sus se poate trage concluzia că legile cauzale au pentru Kant o dublă condiţionare, una *a priori* şi una empirică, şi, în acest sens, un statut mixt. Pe de o parte, numai cu ajutorul experienţei putem cunoaşte relaţii între fenomene care posedă şi alte determinări decât cele ce sunt proprii naturii şi naturii corporale în genere. Fără ajutorul experienţei nu am putea şti nimic despre asemenea determinări. Pe de altă parte, acea „sinteză dintre cauză şi efect" proprie legilor, care le distinge, ca relaţii necesare, de „regulile empirice", devine posibilă numai datorită aplicării unor principii *a priori*. Legile fizicii propriu-zise au, aşadar, atât o componentă *a priori*, cât şi una empirică. Ele nu sunt nici „împrumutate din experienţă", nici „independente de experienţă", ci reprezintă pentru Kant o combinaţie între ceea ce ne oferă experienţa şi principiile *a priori*. Willem Harper, bunăoară, subliniază distincţia dintre două concepte kantiene ale necesităţii : o *necesitate necondiţionată*, independentă de orice conţinut empiric, şi o *necesitate condiţionată* care implică raportare la un conţinut empiric. Judecăţile care exprimă o necesitate condiţionată nu sunt pur şi simplu *a priori*. Ele sunt *a priori* în sensul că au atributul necesităţii, şi nu sunt *a priori* în măsura în care se cer anumite fapte empirice pentru ca ele să poată fi formulate. Sunt judecăţi care afirmă existenţa unei relaţii necesare între stări reale. Necesitatea pe care o exprimă ele este o *necesitate materială*[33].

Prin urmare, judecăţile în care lipseşte componenta *a priori* exprimă relaţii contingente, simple asociaţii constante între percepţii. Judecăţile din care lipseşte, dimpotrivă, componenta empirică, conţin doar o cunoaştere metafizică, nu una propriu-zis fizică. În mod *a priori* nu putem cunoaşte conexiuni între stări de lucruri sau determinări

ale realului despre care tratează legile fizicii propriu-zise. În lipsa componentei *a priori* nu putem cunoaşte nici o relaţie necesară între stări reale. Kant caracterizează acea cunoaştere pe care ne-o oferă legile fizicii propriu-zise drept cunoaşterea unei existenţe accesibile simţurilor pe temeiul cunoaşterii unei alte existenţe deja date simţurilor. Aceasta nu este nici o cunoaştere pe deplin *a priori*, nici o cunoaştere a unei relaţii empirice contingente, ci o cunoaştere „relativ *a priori*"[34].

Dacă recunoaşterea de către Kant a existenţei unor legi ale naturii distincte de simple asocieri constante între percepţii, legi care nu pot fi totuşi cunoscute *a priori*, pare neîndoielnică, ne vom pune în mod firesc întrebarea dacă el oferă o explicaţie a posibilităţii unor asemenea legi şi care anume este aceasta. Reputaţi cercetători kantieni au răspuns afirmativ la prima întrebare şi au formulat răspunsuri diferite la cea de-a doua.

Potrivit unei interpretări elaborate îndeosebi în scrierile lui Buchdahl, răspunsul la cea de-a doua întrebare nu trebuie căutat în teoria kantiană a experienţei, aşa cum a fost expusă ea în „Analitica transcendentală". Aici Kant ar fi cercetat doar condiţiile care fac posibilă cunoaşterea naturii în genere, tot aşa cum în *Pmsn* interesul său s-a îndreptat spre determinarea condiţiilor care fac posibilă cunoaşterea naturii corporale în genere. La întrebarea cum sunt posibile legi particulare ale lumii fizice, de genul celor formulate în ştiinţa matematică a naturii, numite de Kant şi „legi naturale ascunse"[35], Kant ar fi răspuns prin consideraţiile sale asupra ideilor regulative ale raţiunii şi asupra facultăţii de judecare. Sunt consideraţii expuse îndeosebi în prima parte a „Suplimentului la Dialectica transcendentală" din *CRP*, intitulat „Despre folosirea regulativă a ideilor raţiunii pure" şi în cele două „Introduceri" la *Cpj*.

Teza lui Buchdahl este că nu categoriile şi principiile trancendentale reprezintă pentru Kant sursa necesităţii care distinge legile particulare ale naturii de generalizările inductive, ci ideile regulative ale raţiunii sau facultatea de judecare. Prin acţiunea principiilor intelectului se constituie doar o „natură în genere", ca legitate a fenomenelor în spaţiu şi timp[36], în vreme ce legile particulare ale naturii, care sunt obiectul cercetării în fizica propriu-zisă, ar fi

produsul funcţiei unificatoare şi sistematizatoare a raţiunii. Principiul transcendental al facultăţii de judecare este nu numai facultatea de a subsuma particularul unui general, ci şi de a găsi pentru particular generalul. Uniformităţile empirice devin legi, adică necesare corelaţii, ca elemente constitutive ale unei ordini a naturii, ordine care este cerută de raţiune.

> În sistemul kantian expresia «natura este supusă legii» are astfel două sensuri diferite: unul se referă la faptul că necesitatea transcendentală este cuprinsă în conceptul experienţei posibile în general; al doilea este că raţiunea sau judecata *atribuie* naturii ordine, care este sursa legităţii empirice.[37]

Aceste două sensuri ar rezulta din distincţia pe care o face Kant între cauzalitate, ca principiu al intelectului pur, şi cauzalitate, ca idee regulativă a raţiunii. În calitate de concept transcendental, cauzalitatea face dintr-o suită de percepţii care sunt asociate în mod constant o serie obiectivă de evenimente. Ca idee regulativă a raţiunii, ea exprimă cerinţa integrării tuturor fenomenelor în lanţuri de condiţionări şi dependenţe, „într-un tot al experienţei". Tocmai această integrare conferă corelaţiilor stabilite empiric caracterul de legi. Necesitatea unor corelaţii cum sunt relaţia inversă dintre volumul şi presiunea unui gaz sau egalizarea temperaturii a două medii în contact rezultă, prin urmare, nu din principii transcendentale, ci din utilizarea regulativă a ideilor raţiunii[38]. Buchdahl admite că unele formulări ale lui Kant pot crea impresia că analogia a doua a experienţei este temeiul legilor ştiinţei matematice a naturii. El crede însă că acceptarea unei asemenea sugestii ar echivala cu ştergerea distincţiei dintre principiile constitutive şi regulative ale cunoaşterii, o distincţie care este centrală în filosofia teoretică a lui Kant[39]. Contingente în raport cu legitatea proprie naturii în genere, corelaţii care nu pot fi cunoscute fără ajutorul experienţei sunt necesare, sunt, prin urmare, *legi* în calitatea lor de elemente ale unui sistem care este ordinea naturii, expresie a exigenţelor integratoare şi totalizatoare ale raţiunii.

Este interesant de observat că la o interpretare apropiată de cea a lui Buchdahl ajunge un cunoscut filosof al ştiinţei, care vede teoriile

ştiinţifice în primul rând ca instrumente de unificare şi de explicaţie a faptelor. Întrebându-se cum răspunde Kant la interogaţia privitoare la temeiurile caracterului legic, necesar unor corelaţii dintre stări de lucruri stabilite în mod empiric, Philip Kitcher scrie: „Răspunsul lui Kant, afirm eu, este că statutul legic rezultă din incorporarea generalizărilor într-un sistem: noi putem aserta condiţionalul puternic atunci când, în plus faţă de asocierea cu condiţionalul material, putem integra generalizarea într-o ierarhie unificată"[40]. În exprimarea autorului, Kant ar fi oferit o explicaţie a acelei necesităţi care distinge legile de generalizările inductive, nu pe „calea descendentă" (*route from above*), adică pornind de la categoriile şi principiile intelectului, ci pe „calea ascendentă" (*route from belove*), prin integrarea generalizărilor într-un sistem unificat.

Acestei interpretări i se poate obiecta, şi i s-a obiectat, că facultatea de judecare transcendentală are la Kant mai degrabă funcţia de a integra într-un sistem legi empirice particulare, deja formulate, decât aceea de a da socoteală de faptul că ele sunt legi, adică necesare corelaţii, în opoziţie cu generalizările inductive. Consideraţiile asupra facultăţii de judecare transcendentală, formulate în cele două „Introduceri" la *Cpj*, pot fi citite din această perspectivă. Kant pune în relaţie această facultate cu un concept al finalităţii naturii. „Finalitatea naturii" se exprimă în conceperea experienţei ca sistem de legi, un sistem care se constituie prin subsumarea unor legi particulare date unor legi mai generale, care însă nu sunt date[41]. Spre deosebire de intelect, facultatea de judecare acţionează potrivit „principiului afinităţii legilor particulare ale naturii"[42]. Îndeosebi din lectura capitolului IV („Despre experienţă ca sistem pentru facultatea de judecare") al „Primei introduceri" reiese că prestaţia specifică pe care Kant o atribuie acestei facultăţi este unificarea experienţei, integrarea legilor într-un sistem prin subsumarea unor legi empirice deja stabilite altor legi tot mai înalte. Natura se orientează după intelectul nostru doar în privinţa „legilor ei formale", în virtutea cărora ea este obiect al experienţei in genere, dar „cât despre legile particulare sau diversitatea şi eterogenitatea lor, natura este liberă de toate îngrădirile facultăţii noastre legiferatoare de cunoaştere". Kant precizează că interesul puterii de judecare este

„cel de a urca de fiecare dată de la particularul empiric la generalul deopotrivă empiric, în vederea unificării legilor experienţei... „[43]. Puterea de judecare intervine, aşadar, în constituirea experienţei ca sistem de legi empirice. Întrebarea cum sunt posibile legile cauzale ale fizicii propriu-zise nu primeşte, de fapt, un răspuns în cele două „Introduceri", invocate în mod insistent de către Buchdahl. Căci o diversitate de legi empirice este presupusă de Kant drept dată. Această diversitate constituie obiectul acţiunii unificatoare şi integratoare a facultăţii de judecare transcendentală prin care se constituie experienţa ca un sistem de legi. Rămâne deci întrebarea cum sunt posibile pentru Kant legi empirice în genere spre deosebire de simple generalizări contingente.

Robert S. Butts a încercat să ofere un răspuns la această întrebare. Soluţia interpretativă propusă de el porneşte de la presupunerea că necesitatea, caracterul legic al unor corelaţii, cum sunt legea căderii libere a lui Galilei sau legea gravitaţiei universale, „generalizări care se referă la stări de lucruri care se extind în mod nelimitat dincolo de tot ceea ce poate fi vreodată accesibil observaţiei omeneşti"[44], vor putea fi explicate numai prin asociere cu principii *a priori*. Cum este însă posibilă o asemenea asociere şi care este natura ei?

Butts crede că asocierea este rezultatul acţiunii acelui principiu regulativ al afinităţii pe care Kant l-a enunţat în „Suplimentul la Dialectica transcendentală". În formularea lui Kant, acest principiu „ordonă o trecere continuă de la fiecare specie la fiecare alta prin creşterea graduală a diversităţii"[45]. Butts susţine că principiul afinităţii implică o relaţie de înrudire a naturii fizice, pe care o cunoaştem prin experienţă, cu natura în genere, ale cărei principii le cunoaştem *a priori*. În virtutea acestei relaţii de înrudire, corelaţii dintre stări reale, date în mod empiric, vor împărtăşi acele trăsături definitorii ale legităţii care sunt proprii principiilor intelectului pur şi principiilor metafizice ale ştiinţei naturii. Altfel spus, principiul afinităţii susţine aşteptarea unei continuităţi a formei legilor în trecerea de la principii *a priori* la legi empirice, precum şi de la legi empirice de un nivel mai înalt de generalitate la legi de un nivel mai scăzut de generalitate, de un grad tot mai înalt de specificitate. Principiul însuşi este o maximă metodologică, pe care Kant o caracterizează

drept necesară doar din punct de vedere subiectiv. Ea oferă o garanţie *a priori* limitată. Ceea ce înseamnă că atribuirea caracterului legic unei corelaţii stabilite empiric va putea să fie şi infirmată[46]. Concluzia este că autorul *CRP* „pare să fie mulţumit cu căutarea unei căsătorii a legii formale cu legea descriptivă, care este, într-un sens metodologic literal, o căsătorie de convenienţă. Principiul cauzalităţii şi legea gravitaţiei universale sunt cunoştinţe şi rude doar deoarece, deşi deosebite, ele sunt focalizate în mod asemănător"[47].

Ipoteza lui Butts este, desigur, deosebit de atrăgătoare. Ea dă socoteală atât de valabilitatea legilor ştiinţei matematice a naturii dincolo de acel domeniu accesibil la un moment dat experienţei noastre, cât şi de faptul că valabilitatea acestora ar putea să se dovedească, în cele din urmă, ca fiind totuşi una limitată. Aceasta este însă o înţelepciune la care am fost conduşi abia prin lecţiile pe care ni le-a oferit fizica secolului XX. Este puţin plauzibil ca un om al secolului al XVIII-lea să fi gândit în acest fel. Cu atât mai puţin Kant, al cărui concept al ştiinţei a fost, aşa cum am văzut, deosebit de restrictiv. Este neîndoielnic că el a atribuit legilor fundamentale ale ştiinţei naturii necesitate şi universalitate strictă. Vorbind de o „căsătorie de convenienţă" între legi *a priori* şi legi descriptive, Butts respinge sugestia de a le aduce mai aproape „într-un mod metafizic constrângător"[48]. Rămâne, aşadar, de văzut dacă în textele lui Kant nu este indicată o cale de a realiza acest lucru.

Cercetările lui Michael Friedman asupra statutului legilor particulare ale naturii în filosofia teoretică a lui Kant prezintă un interes aparte tocmai din acest punct de vedere. Aşa cum am văzut, Buchdahl, ca şi Kitcher şi Butts de altfel, nu crede că explicaţia dată de Kant necesităţii legilor fizice propriu-zise ar trebui să fie căutată în relaţia lor cu principiile şi categoriile intelectului pur. Interpretarea lui porneşte tocmai de la supoziţia că problema legităţii empirice, ceea ce filosofii numesc *problema lui Hume*, nu va putea primi un răspuns satisfăcător pe baza categoriilor şi principiilor „Analiticii". Friedman, dimpotrivă, apreciază că nu există o alternativă la această supoziţie. Căci intervenţia ideilor regulative şi a judecăţii transcendentale pot să explice doar cum devine posibilă unificarea crescândă a legilor empirice, integrarea lor într-un sistem al experienţei. Numai

principiile şi categoriile filosofiei transcendentale, împreună cu cele ale metafizicii corpurilor, sunt în măsură să dea socoteală de acele atribute care disting, după Kant, legile particulare ale naturii de asociaţii contingente.

Orientarea generală a analizelor şi interpretărilor lui Friedman este dată de convingerea că examinarea consideraţiilor lui Kant asupra ştiinţelor naturii făcându-se abstracţie într-o măsură mai mică sau mai mare de contextul ştiinţific al epocii e greşită, conducând la o percepere deformată a ideilor sale. Va trebui să avem permanent în vedere cadrul general în care s-au desfăşurat cercetările lui Kant asupra fundamentelor ştiinţei naturii, un cadru ce s-a constituit prin adaptarea unor teme şi concepte ale tradiţiei filosofice wolffiene la realităţile ştiinţei matematice a naturii, inaugurată prin opera lui Galilei şi Newton. Pornind de la supoziţia că la baza elaborării conceptului cunoaşterii propus de Kant stă o analiză a condiţiilor de posibilitate ale ştiinţei exacte a epocii sale, Friedman va propune o interpretare de natură să asigure integrarea unei mari varietăţi de observaţii şi reflecţii care pot fi întâlnite în scrierile filosofului.

Vorbind de cunoaşterea naturii, Kant distingea, susţine Friedman, mai multe tipuri de corelaţii. Patru dintre acestea ar putea fi caracterizate drept *legi*. Primul nivel este constituit din legile naturii în genere, care sunt principiile filosofiei transcendentale. Cel de-al doilea nivel cuprinde legile naturii corporale, în primul rând legile kantiene ale mişcării, formulate în *Pmsn*. Într-un caz ca şi în celălalt este vorba de legi strict *a priori*. Alături de acestea, Kant recunoaşte – apreciază Friedman – încă două tipuri de legi, legi care au un statut mixt şi sunt, în acest sens, relativ *a priori*. Este vorba, mai întâi, de legile fundamentale ale fizicii propriu-zise, legi cum este cea a gravitaţiei. Acestea pot fi obţinute din legile mişcării şi din legi empirice de un nivel mai scăzut de generalitate, cum este legea căderii corpurilor a lui Galilei sau legile mişcării planetelor sistemului solar, formulate de Kepler. În al doilea rând, Kant are în vedere legi empirice de un nivel mai scăzut de generalitate, care servesc ca premise pentru derivarea unor legi empirice mai fundamentale şi pot fi apoi deduse şi corectate pornind de la ele[49].

Ideea centrală a interpretării lui Friedman este că aceste legi, legile pe care intelectul le cunoaşte pe deplin *a priori* şi legile fizice propriu-zise, constituie un sistem. Primele sunt caracterizate de Kant drept condiţii formale de posibilitate a cunoaşterii legilor lumii fizice în care trăim. Ele trasează graniţele a ceea ce este posibil cu referire la obiecte ale cunoaşterii în genere, în particular cu referire la natura corporală. Legile fizicii propriu-zise sunt supuse, în acest sens, jurisdicţiei acelor legi care pot fi cunoscute independent de orice experienţă. Pentru a cunoaşte legile particulare ale universului nostru, altfel spus pentru a stabili care dintre relaţiile formal posibile acţionează în această lume, sunt indispensabile informaţiile oferite de datele simţurilor. Doar prin conlucrarea formelor *a priori* şi a conţinuturilor empirice ia naştere experienţa, lumea fenomenelor guvernate de legi. Se poate afirma că legile *a priori* „injectează" necesitate corelaţiilor stabilite empiric. Kant nu spune însă nimic concret despre felul cum se realizează demersul prin care se trece, datorită acţiunii principiilor *a priori*, de la corelaţii empirice la formularea unor legi cauzale[50].

Friedman conferă substanţă acestor consideraţii generale cu privire la sistemul legilor ştiinţei în concepţia lui Kant prin analize particulare detaliate şi minuţioase. O asemenea analiză este reconstrucţia sistematică a derivării date de Kant legii gravitaţiei universale din premise cum sunt principiile filosofiei transcendentale şi ale metafizicii corpurilor, pe de o parte, legile mişcărilor relative ale soarelui şi planetelor sistemului solar enunţate de Kepler, pe de altă parte[51]. Pe temeiul acestei derivări, Kant va fi îndreptăţit să atribuie un anumit gen de necesitate „empirică" sau „materială" legii gravitaţiei. Dacă, potrivit unuia din postulatele gândirii empirice, este *necesar* „ceea ce este determinat ca fiind în acord cu realul după condiţiile universale ale experienţei", atunci legea gravitaţiei va putea fi apreciată drept necesară. Căci ea este în acord cu anumite corelaţii reale – legile lui Kepler – potrivit condiţiilor formale ale posibilităţii experienţei. Dacă, aşa cum s-a arătat în *Pmsn*, principiile intelectului pur şi legile *a priori* ale mişcării, în conjuncţie cu relaţiile empirice formulate de Kepler, conduc la legea atracţiei universale a lui Newton, iar legile *a priori* şi legea atracţiei permit derivarea rezultatelor

stabilite de Kepler, conferindu-le astfel calitatea de *legi*, rezultă că, pentru Kant, legile *a priori* şi legile descriptive ale fizicii propriu-zise constituie un sistem. Toate acele corelaţii care pot fi integrate în sistemul ale cărui principii au fost formulate în „Analitică" şi în *Pmsn* vor avea pentru Kant atributele distinctive ale legilor. Ele vor aparţine *cunoaşterii ştiinţifice* în sensul tare, restrictiv, pe care îl conferă el acestui termen.

În afară de aceste patru genuri de corelaţii legice, primele două strict *a priori*, celelalte două relativ *a priori*, Kant va admite că există şi constatări cu privire la relaţii constante între datele percepţiei care nu sunt integrate în sistemul cunoaşterii ştiinţifice. Este vorba de uniformităţi stabilite pe baza unor observaţii repetate, într-un demers în întregime empiric. Referindu-se la chimia epocii sale, Kant afirmă, în „Cuvântul înainte" la *Pmsn*, că un domeniu de cercetare în care principiile sunt strict empirice nu merită numele de ştiinţă. Chimia ar putea fi caracterizată mai degrabă ca o artă practică[52]. Numai prin relaţia lor cu legi ale naturii cunoscute *a priori*, adică prin integrarea în sistemul ştiinţei, vor dobândi corelaţii stabilite empiric atributele distinctive ale legilor. Aceste concluzii aruncă o lumină vie asupra unei precizări a lui Kant din „Cuvântul înainte" la *Pmsn*, anume aceea că ştiinţa este un sistem, adică un întreg ordonat după principii, principii ale corelării raţionale sau empirice a cunoştinţelor[53]. Friedman sugerează că în noi domenii de cercetare, cum erau pe atunci cercetările asupra căldurii, luminii sau electricităţii, Kant credea că formularea unor legi de genul legii gravitaţiei va deveni posibilă numai prin corelarea regularităţilor stabilite prin cercetare empirică cu principii *a priori*[54]. Aceste principii, principiile cele mai înalte ale sistemului, erau pentru el legi imuabile. Este sensul în care se poate spune că autorul *CRP* a rămas ataşat conceptului clasic, aristotelic al ştiinţei[55].

Există vreo relaţie între dihotomia legi cauzale – asociaţii contingente ale faptelor şi dihotomia judecăţi de experienţă – judecăţi de percepţie? Cea din urmă este o distincţie care a fost introdusă de Kant în *Pr.* şi nu mai apare, cel puţin în această exprimare, în ceea de-a doua ediţie a *CRP* din 1787. Comentatorii au dat diferite explicaţii acestui fapt.

Distincţia dintre judecăţi de percepţie şi judecăţi de experienţă este caracterizată drept o distincţie între două tipuri de judecăţi empirice, acele judecăţi despre care Kant spune că „îşi au temeiul în percepţia nemijlocită a simţurilor". În opoziţie cu judecăţile de percepţie, judecăţile de experienţă sunt caracterizate drept judecăţi empirice care posedă o „valabilitate obiectivă". Ceea ce înseamnă pentru Kant că ele sunt valabile pentru orice subiect, în orice loc al spaţiului şi în orice moment al timpului. La întrebarea care este temeiul acestei deosebiri dintre cele două tipuri de judecăţi, Kant răspunde că, în cazul judecăţilor de experienţă, asocieri stabilite empiric vor fi subsumate categoriilor şi principiilor intelectului pur. În lipsa unei asemenea subsumări, judecăţile noastre empirice vor reprezenta doar „o înlănţuire logică a percepţiilor într-un subiect care gândeşte". Afirmaţie care, în lumina explicaţiilor date de Kant, va trebui înţeleasă în sensul că, pentru un subiect, anumite percepţii s-au corelat în mod constant, de unde „înlănţuirea lor logică". În timp ce judecăţile de percepţie sunt valabile pentru subiect, judecăţile de experienţă, afirmă Kant, sunt valabile pentru obiecte. Ele ne spun ceva despre proprietăţi şi relaţii necesare ale acestora. Valabilitatea obiectivă a judecăţilor de experienţă „nu înseamnă nimic altceva decât valabilitate necesară şi universală". Kant precizează de asemenea că toate judecăţile empirice sunt, mai întâi, simple judecăţi de percepţie. Ele devin judecăţi de experienţă prin subsumarea „înlănţuirilor logice ale percepţiilor" conceptelor intelectului pur. Această subsumare explică valabilitatea obiectivă proprie judecăţilor de experienţă, „corelarea universal valabilă şi necesară a percepţiilor date" care „nu se întemeiază niciodată pe condiţiile empirice"[57]. Propoziţia „Când razele soarelui luminează o piatră, ea se încălzeşte" este unul din exemplele de judecată de percepţie date de Kant. „Această judecată este o simplă judecată de percepţie şi nu conţine nici un fel de necesitate, oricât de des ar fi fost observat de mine sau de altcineva acest lucru; nu se poate spune decât că percepţiile au fost în mod obişnuit legate între ele în acest fel."[58] Abia prin intervenţia conceptelor intelectului pur conştiinţa empirică a relaţiei dintre acestea va fi legată într-o conştiinţă în genere şi, în acest fel, judecata va deveni o judecată universal valabilă. O asemenea judecată este judecata

„Soarele încălzeşte piatra". Ea nu exprimă o corelaţie constantă a percepţiilor, ci o relaţie necesară a obiectelor. Judecăţile de experienţă sunt, aşadar, posibile datorită principiilor *a priori* ale posibilităţii oricărei experienţe, caracterizate drept „propoziţii care subsumează orice percepţie conceptelor pure ale intelectului (potrivit anumitor condiţii generale ale intuiţiei)"[59]. Kant nu spune mai mult.

Unii comentatori şi interpreţi au afirmat că distincţia formulată în acest fel în *Pr.* ar trebui socotită drept o expresie inadecvată a distincţiei kantiene dintre simple asociaţii constante de impresii subiective şi judecăţi autentice, care au o valoare obiectivă. Astfel Hansgeorg Hoppe apreciază că propoziţiile numite de Kant „judecăţi de percepţie" nu ar fi, de fapt, *judecăţi* deoarece ele nu spun nimic despre obiecte. Toate judecăţile, în sensul propriu al termenului, inclusiv judecăţile din cunoaşterea comună, ar fi pentru Kant judecăţi de experienţă. Nu ar fi, aşadar, de mirare că expresia *judecată de percepţie*, precum şi distincţia dintre două tipuri de judecăţi empirice, introdusă în *Pr.*, nu mai apar în scrierile sale ulterioare, în primul rând în cea de-a doua ediţie a *CRP*[60]. Un punct de vedere mai radical este cel al comentatorilor care califică distincţia drept „înşelătoare". Paul Guyer, de exemplu, afirmă că pentru Kant orice judecată este rezultatul aplicării categoriilor intuiţiilor noastre. Iată de ce raportarea la categorii nu va putea reprezenta un criteriu al distincţiei dintre două tipuri de judecăţi empirice. Ea este, dimpotrivă, o condiţie a judecăţilor în genere. „Judecăţile de percepţie", aşa cum le caractrizează Kant în *Pr.*, nu ar fi, prin urmare, judecăţi[61]. Acesta este motivul pentru care distincţia din *Pr.* nu mai apare în cea de-a doua ediţie a *CRP*. Formularea dată de Kant, în § 19 al „Deducţiei transcendentale a conceptelor pure ale intelectului", distincţiei dintre judecăţi, ca raporturi obiectiv valabile, şi raporturi dintre reprezentări, care se întemeiază pe legile asociaţiei, ar indica în mod clar că aşa-numitele „judecăţi de percepţie" nu sunt judecăţi. Pe aceeaşi linie încă Erich Adickes afirmă că distincţia făcută de Kant în *Pr.* între două tipuri de judecăţi empirice este incompatibilă cu alte distincţii care sunt centrale în sistemul său. Kant şi-ar fi dat seama în cele din urmă de asta, lăsând la o parte distincţia în cea de-a doua ediţie a *CRP*.

Într-un text mai recent[62], Beatrice Longuenesse a argumentat că distincţia formulată în *Pr.* nu este invalidată de caracterizarea pe care o dă Kant judecăţii în *CRP* şi în alte texte. Autoarea insistă asupra necesităţii de a distinge relaţii empirice exprimate în forma logică a judecăţii de aplicarea ulterioară a categoriilor unor asemenea relaţii. În § 19, afirmă ea, este formulată şi discutată distincţia dintre simple „asociaţii empirice ale imaginaţiei" şi „judecăţi". Propoziţiile pe care Kant le numeşte „judecăţi de percepţie" reprezintă în termenii folosiţi în § 19 „o înlănţuire logică a percepţiilor într-un subiect care gândeşte". Ca înlănţuiri logice, aceste propoziţii sunt judecăţi. Ceea ce are Kant în vedere este o relaţie logică între imagini subiective. „Judecata ipotetică: «Când soarele luminează piatra, ea se încălzeşte», rezultă din operaţii de comparare, reflecţie şi abstracţie, prin care luminarea de către soare apare drept *condiţie exterioară* a încălzirii."[63] Ceea ce ni se spune în *Pr.* este că orice judecată empirică reprezintă mai întâi o „înlănţuire logică a percepţiilor". „Înlănţuirea" ca atare este rezultatul unor operaţii de comparare, reflecţie şi abstracţie, operaţii care înscriu percepţiile şi asociaţiile lor reproductive sub formele logice ale judecăţii. O judecată de genul «Corpurile sunt grele» poate să fie generalizarea empirică a unei asociaţii repetate între impresia de greutate şi impresia produsă de acţiunea de a purta un corp. Judecata este contingentă deoarece relaţia dintre conceptul de greutate şi cel de corp nu este în acest caz una necesară. O asemenea judecată devine o judecată de experienţă dacă percepţiile legate în mod empiric sunt raportate la forţa de atracţie şi subsumate în acest fel conceptului de cauză al intelectului pur. Forma judecăţii, ca formă originară a raportării la obiect, este, prin urmare, comună atât judecăţilor de percepţie, ca judecăţi empirice subiective, cât şi judecăţilor de experienţă, ca judecăţi empirice obiective[64]. Longuenesse apreciază că în timp ce în *Pr.* sunt distinse două tipuri de judecăţi empirice, punându-se astfel în evidenţă contribuţia empiricului şi a *a priori*-ului în constituirea lor, în § 19 al „Deducţiei transcendentale" din *CRP* în discuţie este temeiul judecăţii. Aici sunt puse în antiteză două puncte de vedere, cel potrivit căruia judecata este o simplă asociaţie după legile imaginaţiei şi cel potrivit căruia ea este caracterizată prin raportare la

funcţia originară de a judeca[65]. Toţi acei comentatori care afirmă că distincţia discutată în § 19 ar exclude posibilitatea existenţei judecăţilor de percepţie nu ţin seama, prin urmare, de faptul că pentru Kant acestea nu sunt simple asocieri empirice de reprezentări, ci o „înlănţuire logică de percepţii". Una dintre definiţiile formei logice a judecăţii este cea a relaţiei de la condiţionat la condiţie. Or, tocmai o asemenea relaţie este exprimată prin judecata de percepţie, ca judecată ipotetică[66]. Este ceea ce Kant spune explicit în § 29 din *Pr.* Referindu-se la „forma unei judecăţi condiţionale în genere, adică la folosirea unei cunoştinţe date drept temei şi a celeilalte drept consecinţă", el scrie:

> Este însă cu putinţă ca în percepţie să poată fi găsită o regulă a raportului care ne spune că după un anumit fenomen urmează întotdeauna un altul (deşi inversul nu este adevărat), şi în acest caz mă pot folosi de o judecată ipotetică şi pot spune, de pildă: dacă un corp este luminat destulă vreme de soare, el se încălzeşte. Ce-i drept, aici nu avem încă un caracter necesar al corelaţiei, prin urmare, nici conceptul de cauză. Trec însă mai departe şi spun: dacă propoziţia de mai sus, care este o simplă înlănţuire subiectivă a percepţiilor, urmează să devină o judecată de experienţă ea va trebui să fie socotită ca necesară şi universal valabilă. O asemenea propoziţie ar fi: soarele este prin lumina lui cauza căldurii. Regula empirică de mai sus va fi considerată acum drept lege, şi anume ca una valabilă nu numai pur şi simplu pentru fenomene, ci ca lege despre ele în vederea unei experienţe posibile, care cere reguli fără excepţie şi deci valabile în chip necesar[67].

Revenind acum la întrebarea privitoare la relaţia distincţiei legi cauzale – regularităţi pur contingente cu distincţia judecăţi de experienţă – judecăţi de percepţie, suntem conduşi spre concluzia că prin formularea celei din urmă Kant a indicat modul cum se constituie cunoaşterea noastră empirică – experienţa – ca sistem de enunţuri cu valabilitate obiectivă, care au atributele universalităţii şi necesităţii. Judecăţile de percepţie devin judecăţi de experienţă dacă ele sunt integrate într-un sistem ale cărui principii sunt *a priori*. Judecăţile de experienţă sunt elemente componente ale acelui sistem al cunoaşterii care este *ştiinţa*; ele nu există ca atare decât în calitate de elemente ale sistemului[68]. Există o deplină concordanţă între această

înţelegere a locului distincţiei dintre judecăţi de percepţie şi judecăţi de experienţă şi o formulare pe care o intâlnim în „Cuvântul înainte" la *Pmsn*. Referindu-se la „metafizica experienţei", Kant scrie că ea conţine „concepte şi principii *a priori* care aduc varietatea reprezentărilor empirice în legătura legică prin care aceasta poate să devină *cunoaştere empirică*, adică experienţă"[69].

Relaţia pe care o are în vedere Kant între valoarea obiectivă a unei judecăţi şi universalitatea necesară a relaţiei pe care o exprimă această judecată merită o subliniere specială. Dacă conceptele *valabilitate obiectivă* şi *universalitate necesară* sunt pentru Kant sinonime, urmează că enunţurile care constituie sistemul ştiinţei au toate atributele universalităţii şi necesităţii. Judecăţile de percepţie, în calitate de constatări privitoare la asociaţii constante între percepţii, nu fac parte din acest sistem. Ele ar putea fi caracterizate drept „materia primă" pentru constituirea unei ierarhii de judecăţi de experienţă[70].

Deosebirea dintre ceea ce reprezintă o judecată de percepţie şi o judecată de experienţă se exprimă în distincţia pe care o face Kant între o aşteptare subiectivă şi o anticipare propriu-zisă, bazată pe cunoaşterea unor legi cauzale. Ca stare subiectivă, aşteptarea că după percepţia A va surveni percepţia B va fi produsă prin succesiunea repetată, în această ordine, a percepţiilor, pentru un anumit subiect. Succesiunea constantă a acestor percepţii va determina „înlănţuirea lor logică" într-o judecată. Subiectul care a resimţit în mod repetat o anumită succesiune a percepţiilor va aştepta după percepţia că lumina soarelui cade pe o piatră percepţia încălzirii pietrei. Tot aşa, el va aştepta după percepţia încălzirii sobei percepţia creşterii căldurii în încăpere. Judecata de percepţie la care va fi condus prin repetarea unei asemenea succesiuni a percepţiilor sale constituie o constatare pur contingentă, care nu va putea genera mai mult decât o aşteptare subiectivă. Abia o lege cauzală, o judecată de experienţă, va face cu putinţă, şi într-un caz şi în celălalt, o anticipare propriu-zisă, anume cunoaşterea faptului că dacă s-a produs un anumit eveniment, un altul se va produce întotdeauna, cu necesitate. Kant insistă asupra acestei distincţii între aşteptări subiective şi anticipări cu valoare obiectivă în expunerea pe care o dă celei de-a doua analogii a experienţei:

Pentru ca percepţia mea să conţină cunoaşterea unui eveniment, adică a ceva care se întâmplă real, ea trebuie să fie o judecată empirică în care să gândesc că succesiunea este determinată, că adică acest eveniment presupune în timp un alt fenomen căruia ea îi urmează necesar sau după o regulă. În caz contrar, dacă pun fenomenul precedent şi evenimentul nu-i urmează necesar, ar trebui să consider percepţia mea numai ca un joc subiectiv al imaginaţiei mele... Astfel, raportul fenomenelor (considerate ca percepţii posibile), raport după care ceea ce urmează (ceea ce se întâmplă) este determinat în timp, în ce priveşte existenţa lui, de ceva precedent în mod necesar şi după o regulă, prin urmare raportul dintre cauză şi efect, este condiţia valabilităţii obiective a judecăţilor noastre cu privire la seria percepţiilor...[71].

Accentul cade, în analiza lui Kant, pe ideea că abia principii *a priori*, cum este principiul cauzalităţii, fac posibile judecăţi empirice cu valoare obiectivă. Inducţia singură nu poate să dea socoteală de faptul că noi cunoaştem legi cauzale[72]. Or, tocmai cunoaşterea acestor legi – ca judecăţi de experienţă – face posibile acele anticipări sistematic reuşite care probează că suntem în posesia unei cunoaşteri cu valoare obiectivă. Că o clădire se va prăbuşi dacă îi vor fi şubrezite temeliile nu este o simplă aşteptare a celui care ar fi perceput în mod repetat mai întâi şubrezirea temeliilor şi apoi prăbuşirea clădirii, ci o anticipare fermă, care se întemeiază pe cunoaşterea unor relaţii cauzale necesare. Temeiul unor asemenea anticipări în viaţa de fiecare zi va fi, aşadar, acelaşi ca şi temeiul anticipării rezultatelor unui experiment ştiinţific. Într-un caz ca şi în celălalt, anticiparea devine posibilă doar prin integrarea judecăţii de percepţie în sistemul care este ştiinţa naturii, adică prin transformarea ei din judecată de percepţie în judecată de experienţă.

Note

1. Aici sunt utile două precizări. Prima este că, pentru Kant, din clasa enunţurilor care nu pot fi formulate independent de informaţiile pe care le oferă simţurile (care sunt „bazate pe principii empirice") aparţin ştiinţei numai cele ale căror obiecte pot fi construite în intuiţie şi pot

primi, în consecinţă, o descriere matematică. A doua precizare este că filosoful contrastează enunţurile fizicii propriu-zise cu enunţurile *a priori*. Iată două formulări semnificative, în acest sens, din § 36 al *Prolegomenelor*. „Există multe legi ale naturii pe care nu le putem cunoaşte decât prin mijlocirea experienţei, dar legitatea şi corelarea fenomenelor, adică natura în genere, nu o putem cunoaşte prin nici o experienţă, deoarece experienţa are ea însăşi nevoie de asemenea legi, care întemeiază *a priori* posibilitatea ei." (Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, traducere de M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura All, C.E.U. Press, Bucureşti, 1996, p. 121.) „Trebuie să deosebim însă legile empirice ale naturii, care presupun întotdeauna anumite percepţii, de legile pure sau universale ale naturii, care, fără a avea la bază percepţii particulare, cuprind numai condiţiile corelării lor într-o experienţă. Din punctul de vedere al celor din urmă, natura şi experienţa posibilă sunt unul şi acelaşi lucru..." (*Ibidem*, p. 122.)

2. Vezi E. Adickes, „Kant als Naturwissenschaftler", în *Kant-Studien*, vol. 29, 1924.
3. Contemporanul mai vârstnic al lui Kant, d'Alembert, a fost probabil ultimul din acele spirite care reuneau capacităţi ştiinţifice şi filosofice eminente, chiar dacă el nu a produs o operă filosofică propriu-zisă.
4. „Reţineri lăuntrice îl fac, în mod evident, incapabil să se supună disciplinei severe a metodei matematic-fizice, să-şi determine conceptele prin definiţii clare şi să aplice în mod consecvent o utilizare a limbajului stabilită în acest fel." (E. Adickes, *op. cit.*, p. 81.)
5. H. Hoppe, *Kants Theorie der Physik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969, p. 10. Referindu-se la *Pmsn*, autorul afirmă că în această lucrare nici nu se pune cel puţin întrebarea cum sunt posibile „legi ale naturii bazate pe experienţă" (*ibidem*, pp. 67-68).
6. Vezi H. Wagner, „Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernunft", în *Kant-Studien*, vol. 67, 1976, p. 439.
7. Punctul de plecare al acestei interpretări poate fi identificat într-o exprimare a lui Kant, din „Cuvântul înainte" al *Pmsn*. Autorul distinge aşa-numita ştiinţă a naturii în sens propriu sau nu (*eigentliche oder uneigentliche sogenannte Naturwissenschaft*) şi afirmă că prima se distinge de cea de-a doua prin certitudinea ei apodictică. (Vezi Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Meiner Verlag, Hamburg, 1997, p. 4.)
8. H. Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie* (originalul englez *The Rise of Scientific Philosophy*, 1951), Brauschweig, Vieweg, 1968, pp. 51-52 şi 55-56.

9. K.R. Popper, *Conjecturi şi infirmări*, traducere de C. Stoenescu şi D. Stoianovici, Editura Trei, Bucureşti, 2001, p. 252.
10. *Ibidem,* p. 120.
11. Ph. Kitcher, „Kant's Philosophy of Science", în A. Wood (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, 1984, p. 186.
12. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de N. Bagdasar şi L. Moisuc, ediţia a III-a revizuită de I. Pârvu, Editura IRI, Bucureşti, 1998, p. 158.
13. *Ibidem*, pp. 175-176.
14. *Ibidem*, p. 221.
15. *Ibidem*, p. 194.
16. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe...*, ed. cit., p. 75.
17. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure...*, ed. cit., pp. 555-556.
18. *Ibidem*, p. 555.
19. *Metaphysische Anfangsgründe...*, ed. cit., p. 9.
20. I. Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, traducere de V. Marian, Editura Academiei, Bucureşti, 1956, p. 305.
21. Citatele sunt date după Alexandre Koyré, *Les Regulae philosophandi*, în Al. Koyré, *Études newtoniennes,* Gallimard, Paris, 1968, pp. 319, 326, 322.
22. Vezi *Metaphysische Anfangsgründe...*, ed. cit., p. 4.
23. „Dacă însă, ca de exemplu în chimie, aceste temeiuri sau principii ale cunoaşterii sunt în cele din urmă pur şi simplu empirice, iar legile pe baza cărora faptele date sunt explicate prin raţiune sunt pur şi simplu legi empirice, atunci lor nu le este proprie o conştiinţă a necesităţii (nu sunt apodictic certe) şi, prin urmare, întregul nu merită în sensul strict numele de ştiinţă; iar chimia ar trebui să se numească de aceea mai degrabă artă sistematică decât ştiinţă." (*Ibidem*, p. 4.)
24. Pentru aceste informaţii şi multe alte detalii istorice semnificative cu privire la fundalul raţionalist al gândirii lui Kant, vezi E. Watkins, „The Laws of Motion from Newton to Kant", în *Perspectives on Science*, nr. 5, 1997, şi „Kant's Justification of the Laws of Mechanics", în *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. 29, nr. 4, 1998. Concluzia lui Watkins este că atât wolffienii, cât şi unii dintre adversarii lor încearcă să ofere o ontologie inteligibilă pentru corpurile fizice şi totodată o întemeiere neempirică pentru legile care guvernează mişcarea corpurilor. „«*Principia*» lui Newton nu încearcă nici unul din aceste lucruri deoarece elaborează principii matematice mai degrabă decât metafizice, iar legile mişcării sunt întemeiate mai degrabă în mod

empiric decât *a priori*." (*The Laws of Motion*..., p. 11.) Şi, mai departe: „Wolffienii tind să ofere derivări neempirice, ontologice sau logice... Strategia lor standard este să arate în ce fel pot fi derivate legile mişcării din principii ontologice mai fundamentale care, în cele din urmă, trebuie să fie derivate cumva din principiile logice ale contradicţiei şi raţiunii suficiente" (*ibidem*, p. 26).

25. „Ceea ce este clar în acest argument e că multe din mişcările cruciale ale lui Kant au un caracter ontologic. De exemplu, afirmaţia lui că un corp nu poate produce o schimbare în propria lui stare este un principiu ontologic fundamental, ca şi afirmaţia lui că mişcarea este o proprietate relaţională simetrică. Astfel «cotitura critică» a lui Kant nu elimină consideraţii ontologice; mai degrabă ea le adaugă factori epistemologici." (*Ibidem*, p. 30.)
26. „Dacă Newton nu a furnizat o asemenea demonstraţie, dar concepţia lui Kant asupra ştiinţei o cere, atunci omisiunea lui Newton va trebui să fie reparată furnizând o asemenea demonstraţie." (E. Watkins, *Kant's Justification*..., p. 553.)
27. „Astfel, legile mişcării ale lui Wolff, în formulările lor din *Vernünftige Gedanken*, diferă de cele ale lui Newton în modurile în care cele ale lui Kant diferă de cele ale lui Newton." (*Ibidem*, p. 543.)
28. Vezi H. Hoppe, „Kants Antwort auf Hume", în *Kant-Studien*, vol. 62, 1971, îndeosebi pp. 349-350 şi L.W. Beck, „A Prussian Hume and a Scotish Kant" (1978), în St. Tweyman (ed.), *David Hume. Critical Assesments*, Routledge, 1995.
29. M. Friedman, „Causal Laws and the Foundations of Natural Science", în P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, p. 170.
30. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 122.
31. *Ibidem*, p. 174.
32. *Ibidem*, p. 158.
33. Vezi W. Harper, „Kant on the Apriori and Material Necessity", în R.S. Butts (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Reidel, Dordrecht, Boston, 1986.
34. M. Friedman caracterizează statutul pe care l-a conferit Kant unei legi a naturii cum este legea gravitaţiei în termenii următori: „Datorită dependenţei ei esenţiale de cele din urmă [de datele experienţei – n.m., M.F.], legea gravitaţiei este o lege empirică şi, prin urmare, strict vorbind nu este nici *a priori*, nici necesară. Cu toate acestea, datorită dependenţei menţionate mai sus [de analogiile experienţei şi de legile geometriei euclidiene – n.m., M.F.], legea gravitaţiei se bucură totuşi de un anumit

gen de necesitate «empirică» sau «materială» în virtutea căreia ea este mult mai ferm stabilită şi asigurată în raport cu ceea ce este dat *a posteriori* decât orice generalizare inductivă sau orice ipoteză." (M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1992, p. 167.) Iată şi formulările, desigur nu atât de explicite, ale lui Kant: „Cum nici o existenţă a obiectelor simţurilor nu poate fi cunoscută cu totul *a priori*, dar totuşi relativ *a priori* în raport cu altă existenţă deja dată, şi cum şi atunci nu se poate ajunge decât la acea existenţă care trebuie să fie cuprinsă undeva în lanţul experienţei din care percepţia dată este o parte, necesitatea existenţei nu poate fi cunoscută niciodată din concepte, ci totdeauna numai din legătura ei cu ceea ce este perceput, după legile generale ale experienţei. Nu este nici o existenţă care să poată fi cunoscută ca necesară sub condiţia altor fenomene date decât existenţa efectelor rezultând din cauze date după legile cauzalităţii. Prin urmare, noi nu putem cunoaşte necesitatea existenţei lucrurilor (substanţelor), ci numai pe cea a existenţei stărilor, şi anume din alte stări care sunt date în percepţie după legile empirice ale cauzalităţii" (*Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 230).

35. Vezi „Introducere la *Critica facultăţii de judecare*", traducere de C. Noica, în Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 396.
36. Buchdahl se referă la pasaje din „Prima introducere", cum este acesta: „Intelectul însă, în acţiunea sa legiferatoare transcendentală cu privire la natură, face abstracţie de toată diversitatea legilor empirice posibile. El ţine socoteala, în ea, doar de condiţiunile posibilităţii unei experienţe în genere, din punct de vedere formal. În intelect nu e de întâlnit, prin urmare, principiul acela al afinităţii legilor particulare ale naturii" (*ibidem*, p. 405).
37. G. Buchdahl, „The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science", în L.W. Beck, *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Reidel, Dordrecht, 1972, p. 158.
38. G. Buchdahl, *Kant and the Dynamics of Reason*, Blackwell, 1992, p. 197.
39. *Ibidem*, p. 208.
40. Ph. Kitcher, „The Unity of Science and Nature", în P. Parrini (ed.), *Kant and the Contemporary Epistemology*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 1994, p. 257. Vezi şi Ph. Kitcher, „Projecting the Order of Nature", în R.S. Butts (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*.
41. Vezi „Prima introducere", p. 399.
42. *Ibidem*, p. 405.

43. *Ibidem*, p. 406.
44. R.S. Butts, „Introduction", în R.S. Butts (ed.), *op. cit.*, p. 20.
45. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 493.
46. Vezi R.S. Butts, „The Methodological Structure of Kant's Metaphysics of Science", în R.S. Butts (ed.), *op. cit.*, pp. 182-186.
47. *Ibidem*, p. 187.
48. *Ibidem*.
49. Vezi M. Friedman, „Kant on the Laws of Nature and the Foundations of Newtonian Science", în G. Funke, Th. M. Seebohm (eds.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II/2, 1989, îndeosebi pp. 98-99. Într-un alt text, Friedman caracterizează această scară prin metafora unei ierarhii a lumilor. „Cea mai abstractă lume este tocmai cea descrisă de conceptul transcendental al naturii în genere; lumea următoare este cea descrisă de principiile metafizice ale ştiinţei pure ale naturii, o lume de substanţe nevii, pur materiale, acţionând prin două forţe fundamentale, în acord cu legile newtoniene ale mişcării; lumea următoare este cea descrisă de teoria newtoniană a gravitaţiei, o lume de corpuri cu mase care acţionează potrivit legii gravitaţiei ş.a.m.d." (*Causal Laws...*, în *op. cit.*, p. 186.)
50. Vezi M. Friedman, *Causal Laws...* , pp. 170-175.
51. Vezi M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, îndeosebi partea a treia din capitolul III, pp. 149-159 şi partea întâi a capitolului IV, pp. 174-177. Ceea ce propune Friedman este o reconstrucţie a argumentului lui Kant. El recunoaşte că cel mai important pas în reconstrucţia lui, cel care duce de la legile lui Kepler la legea gravitaţiei universale, „nu apare în mod explicit în textul lui Kant". (p. 149)
52. Vezi Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe...*, ed. cit., p. 4.
53. *Ibidem*, p. 34.
54. Vezi M. Friedman, „Kant and the Twentieth Century", în P. Parrini (ed.), *op. cit.*, pp. 38-39.
55. Într-un studiu consacrat teoriei kantiene a experienţei, care rămâne până astăzi incitant, Wolfgang Stegmüller susţine, cu argumente originale, că ceea ce a urmărit Kant a fost o „întemeiere defintivă" a ştiinţei matematice a naturii din epoca sa. Kant, afirma el, „a fost un teoretician din şcoala aristotelică pentru care ştiinţa trebuie să ducă la *episteme*, şi nu pur şi simplu la *doxa*, adică la presupuneri ipotetice" (W. Stegmüller, *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung*, în W. Stegmüller, *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgessellschaft, 1970, p. 20).
56. Pentru toate aceste observaţii şi precizări vezi § 18 şi 19 din *Prolegomene*. Ele se găsesc în traducerea citată mai sus la pp. 99-100.

57. *Ibidem*, p. 100.
58. *Ibidem,* p. 102.
59. *Ibidem*, p. 103.
60. H. Hoppe, „Kants Anwort"..., pp. 340-341.
61. P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987, pp. 91-120.
62. B. Longuenesse, „Kant et les jugements empiriques. Jugements de perception et jugements d'experience", în *Kant-Studien*, vol. 86, 1995, pp. 278-307.
63. *Ibidem*, p. 289.
64. Vezi *ibidem*, pp. 291-295.
65. Vezi *ibidem*, pp. 296-297.
66. Vezi *ibidem*, p. 304.
67. Immanuel Kant, *Prolegomene*, ed. cit., p. 113.
68. Pentru discuţia acestei teme, vezi şi P. Rohs, „Wahrnemungsurteile und Erfahrungsurteile", în G. Schönrich, Y. Kato (ed.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Suhrkam Frankfurt am Main, Verlag, 1996. Autorul conchide: „Sistemul experienţei nu mai conţine judecăţi de percepţie; totuşi, el este posibil numai deoarece sunt posibile judecăţi de percepţie" (p. 187).
69. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe...*, *ed. cit.*, p. 9.
70. G. Brittan sugerează că distincţia dintre judecăţi de experienţă şi judecăţi de percepţie corespunde în linii mari distincţiei contemporane dintre legi şi generalizări accidentale. (Vezi G. Brittan Jr., *Kant's Theory of Science*, Princeton University Press, 1978, p. 183.) Această sugestie e confruntată cu obiecţia că cea din urmă este o distincţie relativă, adică o distincţie care nu poate fi trasată decât într-un anumit orizont al cunoaşterii ştiinţifice. Bunăoară, relaţiile formulate de Kepler cu privire la mişcarea planetelor sistemului solar au fost socotite legi ale naturii înainte de formularea legilor mişcării şi a legii gravitaţiei a lui Newton şi generalizări accidentale după aceea. La Kant, dimpotrivă, distincţia judecăţi de experienţă – judecăţi de percepţie trasează graniţa dintre ceea ce aparţine şi nu aparţine cunoaşterii noastre bazate pe experienţă, părţii empirice a ştiinţei. Poziţia judecăţilor de percepţie faţă de judecăţile de experienţă este alta decât cea a generalizărilor accidentale în raport cu legile ştiinţei.
71. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., pp. 212-213.
72. Kant opune punctul său de vedere, potrivit căruia noi putem cunoaşte relaţii cauzale particulare numai prin intervenţia principiului *a priori* al cauzalităţii, punctului de vedere, acceptat până atunci de mulţi filosofi, conform căruia „numai prin succesiunile multor evenimente percepute

şi comparate şi găsite concordante cu fenomene anterioare, am fost noi conduşi să descoperim o regulă, în virtutea căreia anumite evenimente urmează totdeauna anumitor fenomene, şi prin aceasta am fost înainte de toate determinaţi să formăm conceptul de cauză. După astfel de considerente, acest concept ar fi numai empiric şi regula pe care o procură, anume că tot ce se întâmplă are o cauză, ar fi la fel de contingentă ca şi experienţa însăşi: universalitatea şi necesitatea lui nu ar fi decât fictive şi nu ar avea adevărata valabilitate universală, fiindcă nu ar fi *a priori*, ci ar fi întemeiate numai pe inducţie" (*Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 209).

Două concepte ale cunoaşterii

Într-o literatură cuprinzătoare, îndeosebi în scrieri ale unor autori de orientare antimetafizică din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi din prima jumătate a secolului XX, filosofia kantiană şi filosofia cunoaşterii de orientare empiristă sunt înfăţişate drept poli care se opun şi se exclud reciproc. Ernst Mach, de exemplu, îl asociază pe Kant şi kantianismul în genere cu proiectele de întemeiere *a priori* a ştiinţei naturii, în particular ale mecanicii, pe care le respinge cu hotărâre în cunoscuta sa lucrare consacrată istoriei critice a mecanicii[1]. Sistemul lui Kant a fost perceput de empiriştii logici drept o construcţie filosofică de factură raţionalistă, chiar drept ultimul mare sistem de filosofie raţionalistă. Atunci când filosofia kantiană este invocată drept fundal contrastant al prezentării şi argumentării unei concepţii empiriste asupra cunoaşterii se are în vedere, în primul rând, teoria kantiană privitoare la posibilitatea unei cunoaşteri independente de experienţă, o cunoaştere care se exprimă în enunţuri sintetice *a priori*. Astfel, Rudolf Carnap afirma că negarea existenţei unor enunţuri care sunt sintetice şi, totodată, *a priori*, care conţin adică o cunoaştere ce este independentă de experienţă în genere, ar reprezenta o caracterizare negativă a oricărei concepţii empiriste asupra cunoaşterii, în măsura în care empirismul poate fi calificat drept acea orientare epistemologică care susţine că nu există enunţuri sintetice *a priori*. „Acesta este *in nuce* întreg empirismul"[2]. Hans Reichenbach care, ca şi Carnap de altfel, îl trata cu respect pe Kant[3], afirma că teoria cunoaşterii dezvoltată în *CRP* îi apare empiristului ca o teorie care nu poate fi apărată. Nu pot exista enunţuri care sunt în acelaşi timp sintetice şi *a priori* în sensul lui Kant, adică înzestrate

cu atributele necesităţii şi generalităţii. Dezvoltarea ulterioară a cunoaşterii ştiinţifice este caracterizată de Reichenbach drept un proces de „dizolvare a sinteticului *a priori*". Ideea kantiană a sinteticului *a priori* a fost o eroare, însă una istoric justificată. (Reichenbach admite că dacă Immanuel Kant ar fi trăit în epoca teoriei relativităţii şi a mecanicii cuantice el ar fi abandonat probabil ideea că există o cunoaştere sintetic-*a priori*.)

> Programul lui Kant de a căuta un sintetic *a priori*, dezvăluind premisele logice ale cunoaşterii, este, aşadar, condamnat la eşec. Dacă o propoziţie este o premisă a cunoaşterii ştiinţifice ea nu este de aceea şi validă. Dacă vrem să ştim dacă premisele sunt adevărate, trebuie să dovedim, mai întâi, că însăşi cunoaşterea noastră ştiinţifică este adevărată. Adevărul premiselor nu este de aceea mai bine întemeiat decât cunoaşterea ştiinţifică. Această simplă analiză logică arată că filosofia sinteticului *a priori* a lui Kant nu poate fi apărată.[4]

Cititorii care înregistrează asemenea luări de poziţie pot ajunge uşor la concluzia că între conceptul kantian al cunoaşterii şi acel concept al cunoaşterii de orientare empiristă care domină gândirea ştiinţifică contemporană nu ar exista puncte de convergenţă notabile. Această impresie este însă greşită. Pe un alt plan al analizei, lucrurile se înfăţişează cu totul altfel. Este acel plan pe care conceptul kantian al cunoaşterii şi conceptul cunoaşterii propriu gândirii empiriste moderne vor fi examinate pe fundalul opoziţiei dintre ceea ce numesc aici „două concepte ale cunoaşterii". Am în vedere ceea ce voi desemna în mod convenţional prin expresiile *concept al cunoaşterii orientat spre conţinut* şi *concept al cunoaşterii orientat spre formă*.

Voi încerca mai întâi să caracterizez conceptul cunoaşterii orientat spre conţinut. În continuare, voi prezenta conceptul kantian al cunoaşterii drept un concept al cunoaşterii orientat spre formă. În cele din urmă, îmi propun să pun în evidenţă unele apropieri între conceptul kantian al cunoaşterii şi conceptul cunoaşterii al empirismului modern de orientare ştiinţifică, în calitatea lor de concepte ale cunoaşterii orientate spre formă. Este o convergenţă care exprimă, sub un aspect determinat, viabilitatea şi perenitatea analizei kantiene a cunoaşterii.

Un concept al cunoaşterii orientat spre conţinut va putea fi caracterizat drept premisă şi punct de sprijin al unor tradiţii ale gândirii metafizice. Dincolo de deosebiri notabile dintre aceste tradiţii, motivaţiile adoptării unui asemenea concept al cunoaşterii precum şi contururile sale mari vor putea fi schiţate în felul următor.

Existenţa şi excelenţa cunoaşterii a fost apreciată în influente tradiţii de gândire după gradul de apropiere şi de cuprindere a obiectului ei. Se porneşte de la presupunerea că toate acele demersuri de cunoaştere care menţin obiectul cunoaşterii într-o relaţie de exterioritate cu subiectul nu vor putea conduce la rezultate care merită pe deplin numele de *cunoaştere*. Cei mai categorici, din acest punct de vedere, pot fi consideraţi gânditorii mistici ai epocilor mai îndepărtate sau mai apropiate, care au conceput cunoaşterea supremă drept o identificare a subiectului cu obiectul cel mai înalt al cunoaşterii, cu Dumnezeu, cu absolutul. În această ipostază extremă a unui concept al cunoaşterii orientat spre conţinut, cunoaşterea va fi concepută drept o contopire a subiectului cu obiectul cunoaşterii sale. Într-o variantă mai puţin radicală, cunoaşterea va fi înţeleasă în unele orientări ale gândirii metafizice occidentale drept *pătrundere,* drept *preluare* a obiectului cunoaşterii în conştiinţa cunoscătoare. Cunoaşterea are loc atunci când obiectul *intră*, *pătrunde,* pentru a spune aşa în subiect, este *prins* de către subiect. Termenul cel mai folosit de filosofi pentru a desemna o asemenea înţelegere a cunoaşterii este *intuiţia*. Cunoaşterea autentică este cunoaşterea intuitivă. Metafizicienii de diferite orientări şi din diferite timpuri, cei care au conferit contur acestei înţelegeri a cunoaşterii, par să pornească de la supoziţia că adevărata cunoaştere, cunoaşterea esenţei lucrurilor, pe care o oferă numai metafizica, spre deosebire de gândirea comună şi de cercetarea ştiinţifică, este rezultatul unui proces de prindere nemijlocită a obiectului de către subiect. Este sensul în care şi gânditori influenţi dintr-o epocă mai apropiată, ca Henri Bergson, Edmund Husserl sau Karl Jaspers, au opus cunoaşterea filosofică rezultatelor cercetării ştiinţifice, pe care le-au calificat fie drept nedemne de acest nume, fie drept simple surogate ale cunoaşterii autentice[5]. În sfârşit, în varianta cea mai atenuată a unui concept al cunoaşterii orientat spre conţinut sunt recunoscute două modalităţi

de cunoaştere – cea intuitivă şi cea conceptuală, discursivă –, dar se subliniază că ultima, spre deosebire de prima, ne va oferi doar în mod nesatisfăcător ceea ce aşteptăm să ne ofere cunoaşterea: o relaţie cât mai strânsă cu obiectul, prinderea lui nemijlocită de către subiect.

Moritz Schlick, unul dintre puţinii empirişti moderni care s-au aplecat cu insistenţă asupra analizei ideii cunoaşterii, a caracterizat conceptul cunoaşterii orientat spre conţinut pe fundalul distincţiei sale dintre intuiţie, ca trăire sau experienţă subiectivă (*Erleben, Kennen*), şi cunoaşterea propriu-zisă (*Erkennen, Erkenntnis*). Cei angajaţi faţă de acest concept – scrie Schlick – înţeleg cunoaşterea drept o reprezentare intuitivă prin care subiectul cunoaşterii „prinde" obiectele, le „preia în el". Prinderea (*Erfassen*) pare să fie metafora favorită utilizată în caracterizarea cunoaşterii drept intuiţie. „Aceasta este o expresie pe care numai puţini gânditori au ştiut să o ocolească atunci când au încercat să determine esenţa cunoaşterii. Citim tot timpul că a cunoaşte un lucru înseamnă «a-l prinde în minte»."[6] Tocmai pornind de la această înţelegere a cunoaşterii s-a legitimat metafizica tradiţională drept cunoaştere intuitivă a transcendentului, a ceea ce nu este accesibil experienţei.

Conceptului cunoaşterii orientat spre conţinut i-a oferit o caracterizare izbitor de asemănătoare un eminent autor neokantian, contemporan cu Schlick, Ernst Cassirer. Este o apropiere al cărei sens va reieşi tot mai clar pe parcursul acestui studiu.

În „Introducerea" celui de-al treilea volum al monumentalei sale scrieri *Filosofia formelor simbolice*, intitulat „Fenomenologia cunoaşterii", Cassirer caracterizează drept o presupoziţie de bază a tradiţiei metafizice, inaugurate de Parmenide, ideea că funcţia gândirii cunoscătoare nu se reduce la „exprimarea fiinţei" potrivit propriilor ei categorii, ci este aceea de a-i „epuiza conţinutul". Presupoziţia este că gândirea cunoscătoare şi obiectul ei reprezintă o unitate. Aceasta este o pretenţie care, observă Cassirer, nu este proprie doar raţionalismului. Identitatea subiectului şi obiectului cunoaşterii, reducerea unuia la celălalt, au fost socotite ţelul suprem al cunoaşterii, chiar dacă opiniile asupra mijlocului care ar conduce spre acest ţel au fost dintre cele mai diferite. Nu numai gândirea pură, dar şi intuiţia

sensibilă au putut fi desemnate drept mijlocul adecvat. Într-un caz ca şi în celălalt, se presupune că fiinţa, în întreaga ei plenitudine, ne este oferită de cunoaşterea metafizică, este conţinută în aceasta. În opoziţie cu gândirea care operează cu simboluri, cu noţiuni, gândirea cunoscătoare prinde în mod nemijlocit ceea ce constituie obiectul ei, în cazul tradiţiei inaugurate de Parmenide, fiinţa ca atare. Ea „prinde" ceea ce ştiinţa legată de limbaj şi de concepte nu va putea atinge vreodată. Din această perspectivă, o bună parte din istoria filosofiei, apreciază Cassirer, ni se înfăţişează, dincolo de opoziţia dintre orientări şi sisteme, ca o suită de sforţări îndreptate în una şi aceeaşi direcţie. Iar lipsa unor rezultate convingătoare ale acestor eforturi mereu reluate este cea care nutreşte scepticismul. El se asociază fiecăruia dintre ele aşa cum umbra se asociază obiectului. Toate aceste mişcări de la o extremă la alta, pe care le înregistrează observatorul atent al desfăşurării istorice a gândirii occidentale, şi-ar avea originea, crede Cassirer, în conceperea cunoaşterii ca o „transpunere a obiectului în subiectul cunoscător", o transpunere care devine posibilă datorită unei presupuse cosubstanţialităţi a fiinţei şi minţii cunoscătoare. Cerinţele pe care le implică acest concept al cunoaşterii orientat spre conţinut sunt formulate de Cassirer în felul următor:

> Gândul şi realitatea nu trebuie doar să-şi *corespundă* într-un sens oarecare, ci ele trebuie să se pătrundă reciproc. Funcţia gândirii nu trebuie să se consume în *exprimarea* fiinţei, adică în cuprinderea şi desemnarea acesteia prin categoriile sale dătătoare de sens. Gândirea se simte mai degrabă în stare să se identifice cu realitatea, ea poartă cu sine convingerea că posedă în sine garanţia că-i poate epuiza conţinutul. Aici nu trebuie şi nu poate să persiste, în cele din urmă, o limită de netrecut; căci gândul şi obiectul spre care se îndreaptă acesta sunt unul şi acelaşi lucru[7].

Cotitura sau *răsturnarea* produsă de criticismul kantian în istoria gândirii filosofice a fost caracterizată în diferite feluri. Ea va putea fi caracterizată şi drept o trecere de la un concept al cunoaşterii orientat spre conţinut la un concept al cunoaşterii orientat spre formă. Potrivit acestuia din urmă, cunoaşterea devine posibilă doar prin structurarea unui conţinut dat de intuiţie de către o formă

reprezentată de conceptele gândirii cunoscătoare. Conceptul cunoaşterii orientat spre formă a primit pentru prima dată contururi clare în filosofia teoretică a lui Kant. Un număr mare de pasaje din *Critica raţiunii pure* şi din *Prolegomene* pot fi invocate pentru a susţine această afirmaţie. În cele ce urmează vor fi menţionate doar câteva din cele mai semnificative.

O determinare pur negativă a conceptului kantian al cunoaşterii ar putea fi redată, pe scurt, în felul următor: nu există o cunoaştere directă, nemijlocită, intuitivă. Kant contestă, mai întâi, că oamenii, ca fiinţe raţionale imperfecte, posedă ceva de felul unei intuiţii intelectuale. Prin aceasta el se delimitează net de raţionaliştii dogmatici ai vremii sale, de genul lui Crusius. Intelectul omenesc poate doar să gândească, nu să intuiască. Tocmai în aceasta constă, după Kant, deosebirea dintre intelectul omenesc şi intelectul divin. În al doilea rând, Kant neagă faptul că noi am putea obţine cunoaştere prin intuiţiile sensibile. Faptul că nu a realizat această imposibilitate, orientându-se spre deducţia empirică a conceptelor intelectului, constituia, pentru Kant, păcatul capital al filosofiei empiriste a cunoaşterii din epoca sa.

O formulare pozitivă a conceptului kantian al cunoaşterii ar putea fi următoarea: nu există vreo altă intuiţie în afară de intuiţia sensibilă; aceasta oferă doar materia cunoaşterii; o cunoaştere despre realitate va lua naştere numai prin unirea acestei materii cu formele pure ale gândirii, cu categoriile. Este un punct de vedere căruia Kant îi dă mai întâi o formulare ipotetică, în „Introducerea" la *CRP*:

> Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe cu experienţa, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă din experienţă. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noastră prin experienţă să fie un *compositum* din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaştere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exerciţiu să ne fi făcut atenţi asupra-i şi abili de a-l separa[8].

Prin intuiţie sensibilă sunt date cunoaşterii omeneşti obiecte, prin conceptele intelectului acestea sunt gândite. Kant indică două surse

şi două componente ale oricărei cunoaşteri despre realitate, şi anume receptivitatea expresiilor şi spontaneitatea conceptelor, respectiv intuiţiile sensibile şi conceptele pure ale intelectului. „Intuiţia şi conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoaşteri, astfel că nici conceptele fără o intuiţie care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiţia fără concepte, nu pot da o cunoaştere."[9] Delimitându-se de raţionalismul precritic, Kant sublinia că nu există o cunoaştre intuitivă. Intuiţia reprezintă doar o componentă a oricărei cunoaşteri despre realitate. În confruntarea cu empirismul lui Locke sau Hume, Kant remarca, pe de altă parte, că din intuiţii sensibile nu pot fi derivate concepte.

> Natura noastră este de aşa fel, încât *intuiţia* nu poate fi niciodată decât *sensibilă*, adică ea nu conţine decât modul în care suntem afectaţi de obiecte. Din contra, capacitatea de a *gândi* obiectul intuiţiei sensibile este *intelectul*. Nici una din aceste două proprietăţi nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect, şi fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Ideile (*Gedanken*) fără conţinut sunt goale, intuiţiile fără concepte sunt oarbe. De aceea este deopotrivă necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiţie), precum şi de a ne face intuiţiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăţi sau capacităţi nu-şi pot schimba funcţiile. Intelectul nu poate intui nimic, iar simţurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaşterea.[10]

Intuiţia sensibilă oferă, aşadar, conţinutul cunoaşterii noastre, conceptele intelectului îi dau forma. Fără intuiţie cunoaşterea nu are conţinut şi este, în acest sens, goală. Fără conceptele intelectului nu putem gândi obiecte în genere şi nu putem, prin urmare, cunoaşte obiecte. Intuiţia sensibilă este o componentă a oricărei cunoaşteri despre realitate. O cunoaştere intuitivă despre realitate nu există însă. Cunoaşterea devine posibilă numai prin supunerea intuiţiilor conceptelor. Ea cere, mai întâi, diversul intuiţiei, în al doilea rând, sinteza acestui divers prin imaginaţie şi, în al treilea rând, conceptele intelectului care îi conferă unitate sintetică[11].

Pentru trasarea contururilor conceptului cunoaşterii orientat spre formă în *CRP* este esenţială sublinierea insistentă că nici conţinutul

dat prin intuiţie, nici conceptele fără conţinutul dat în intuiţie nu reprezintă cunoaştere. Kant afirmă explicit că orice cunoaştere bazată pe experienţă „conţine două elemente foarte diferite, anume o *materie* pentru cunoaşterea prin simţuri şi o anumită *formă* de a o ordona din izvorul intern al intuirii şi gândirii pure şi care sunt puse mai întâi în funcţie şi produc concepte cu prilejul impresiilor"[12]. Delimitarea netă a acestor două elemente în analiza kantiană a cunoaşterii se sprijină pe opoziţia fundamentală dintre sensibilitate şi intelect. Prin conceptele intelectului devine abia posibilă sinteza diversului şi, prin aceasta, cunoaşterea bazată pe experienţă. Materia sintezei ne-o oferă însă intuiţia sensibilă.

> A gândi un obiect şi a *cunoaşte* un obiect nu este, deci, acelaşi lucru. Din cunoaştere fac parte, în adevăr, două elemente: mai întâi conceptul, prin care, în genere, un obiect este gândit (categoria); şi, în al doilea rând, intuiţia, prin care obiectul este dat; căci dacă conceptului nu i-ar fi dată o intuiţie corespunzătoare, atunci el ar fi o idee în ceea ce priveşte forma, dar fără nici un obiect, şi prin ea nu ar fi posibilă nici o cunoaştere despre un lucru oarecare, fiindcă, după câte ştiu, nu ar exista nimic, şi nici nu ar putea exista ceva la care ideea să poată fi aplicată. Orice intuiţie posibilă pentru noi este sensibilă, prin urmare gândirea unui obiect în genere cu ajutorul unui concept pur al intelectului nu poate deveni în noi cunoaştere decât întrucât acest concept este raportat la obiectele simţurilor.[13]

Dacă nu sunt raportate la obiecte date prin intuiţie, conceptele intelectului rămân „simple *forme de gândire* prin care nu este cunoscut încă nici un obiect determinat"[14].

Kant a oferit o elaborare particulară, specifică conceptului orientat spre formă. Particularităţile acestei elaborări decurg, în primul rând, din concepţia kantiană asupra formei cunoaşterii. Pentru Kant, concepte pure, concepte despre obiecte în genere, fac posibilă experienţa, fiind condiţii *a priori* ale acesteia. Valabilitatea obiectivă a acestor concepte, a categoriilor, constă în aceea că, în calitate de forme pure, ele fac posibilă sinteza diversului şi, prin aceasta, cunoaşterea. Kant subliniază cu insistenţă că sinteza diversului nu poate avea loc prin simţuri sau prin forma pură a intuiţiei sensibile. Acea corelare

care este desemnată de Kant prin termenul *sinteză* este caracterizată drept „un act al intelectului"[15]. Sensibilitatea şi intelectul sunt acele facultăţi care conferă cunoştinţelor noastre determinările lor sensibile şi respectiv formale. Conceptul cunoaşterii orientat spre formă a fost elaborat de Kant în cadrele unei teorii transcendentale asupra facultăţilor (capacităţilor) care fac posibilă cunoaşterea.

Doar o formulare particulară a conceptului cunoaşterii orientat spre formă, şi nu însuşi acest concept, depinde de o teorie asupra facultăţilor cunoaşterii, cum este cea elaborată de Kant. Dacă abandonăm orice teorie de acest gen caracteristicile fundamentale, definitorii ale conceptului vor rămâne neafectate. Ele ar putea fi prezentate schematic astfel: dualism al conţinutului (intuiţiile) şi formei (conceptele); între concepte şi intuiţii există o prăpastie logică; conceptele nu pot fi derivate din intuiţii; cunoaşterea noastră despre realitate se constituie prin corelarea intuiţiilor sensibile şi a conceptelor; conceptele sunt condiţii ale posibilităţii oricărei cunoaşteri prin experienţă; ele sunt *a priori* în sensul că fac posibilă experienţa; valabilitatea obiectivă este conferită conceptelor de capacitatea lor de a corela, de a structura intuiţiile sensibile; orice cunoaştere prin experienţă reprezintă o întrepătrundere indisociabilă a intuiţiilor şi conceptelor; nu există conţinuturi sensibile despărţite de orice formă conceptuală, adică intuiţii, ca *materia nuda*, nestructurate de nici o formă.

Contribuţii semnificative la elaborarea unui concept al cunoaşterii orientat spre formă, care pot fi găsite în reflecţii epistemologice ocazionale ale unor cercetători ai naturii de cel mai înalt rang, precum şi în analize mai sistematice ale unor filosofi cu formaţie ştiinţifică, susţin această concluzie. La fel ca şi Kant, dar cu referire specială la ştiinţa matematică modernă a naturii, autori ca Hermann von Helmholtz, Albert Einstein sau Moritz Schlick au fost orientaţi în reflecţiile şi analizele lor de interesul pentru evidenţierea condiţiilor care fac posibilă o cunoaştere cu valoare obiectivă. În mod firesc, consideraţiile acestor autori, spre deosebire de cele ale lui Kant, au un caracter preponderent metodologic. Cu atât mai remarcabilă ne apare convergenţa lor cu unele concluzii ale analizei kantiene, pe linia elaborării unui concept al cunoaşterii orientat spre formă.

Hermann von Helmholtz, socotit cel mai de seamă cercetător german al naturii din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a conceput dualitatea conţinutului şi a formei cunoaşterii în termenii distincţiei dintre experienţe senzoriale, care iau naştere prin acţiunea stimulilor asupra organelor noastre de simţ, şi concepte, care sunt create pentru a coordona şi a sistematiza aceste experienţe. Tocmai necesităţile unei coordonări şi sistematizări tot mai eficiente a datelor senzoriale orientează imaginaţia conceptuală, precum şi selecţia produselor acesteia. Schimbările care au loc în fundamentele unei discipline ştiinţifice sunt, în primul rând, consecinţa invenţiei şi selecţiei conceptelor. Relaţia dintre conţinuturi senzoriale date şi concepte create va fi caracterizată drept o relaţie dintre semne şi ceea ce este desemnat prin semne. „Un semn – sublinia Helmholtz – nu trebuie să aibă nici o asemănare cu acel obiect al cărui semn este. Relaţia dintre cele două se limitează la faptul că acelaşi obiect, care acţionează în aceleaşi împrejurări, cere acelaşi semn şi că deci semne diferite corespund întotdeauna unei acţiuni diferite."[16] Coordonarea univocă epuizează relaţia dintre datele senzoriale şi construcţiile conceptuale. Relaţia nu este una de reflectare, de oglindire, şi nici una de natură genetică. Ca şi conceptul kantian al cunoaşterii, acest concept metodologic al cunoaşterii orientate spre formă a fost elaborat printr-o distanţare clară de ideea empiristă tradiţională a derivării conceptelor din datele primare furnizate de organele de simţ.

Tema a căpătat un profil deosebit de pregnant în reflecţiile metodologice ale lui Albert Einstein. Einstein a formulat un punct de vedere clar articulat asupra relaţiei dintre lumea impresiilor senzoriale şi lumea construcţiilor conceptuale.

Prima afirmaţie a lui Einstein a fost aceea că noţiunile fizicii teoretice, ca de altfel toate conceptele noastre, nu pot fi derivate din experienţele senzoriale, aşa cum au crezut unii gânditori empirişti din trecut. Între experienţele senzoriale şi concepte există „o prăpastie logică". Faptul că acest lucru nu a fost mult timp recunoscut s-ar putea datora împrejurării că atât conceptele gândirii comune, cât şi cele ale ştiinţei, funcţionează cu mult succes în coordonarea şi sistematizarea diferitelor domenii ale experienţei noastre senzoriale. Iar cea mai simplă explicaţie a eficienţei lor este cea genetică.

Tocmai deoarece multe concepte sunt atât de eficiente în coordonarea experienţelor noastre senzoriale, deoarece trecerile de la anumite concepte la anumite experienţe senzoriale şi invers au devenit obişnuinţe adânc înrădăcinate, ideea că primele ar fi derivate din ultimele prin abstracţie ne poate apărea atât de firească[17]. A doua afirmaţie a lui Einstein este că dacă conceptele nu sunt abstrase din datele senzoriale, ci sunt, dimpotrivă, invenţii libere ale minţii omeneşti, rezultă că ele vor putea fi întotdeauna înlocuite cu altele, care funcţionează mai eficient în sistematizarea unui anumit domeniu al experienţei. Ceea ce se poate vedea foarte bine în dezvoltarea istorică a gândirii fizice. Nu există, aşadar, concepte pure, *a priori*, concepte care ar reprezenta condiţii ale posibilităţii cunoaşterii prin experienţă în genere, în sensul lui Kant[18].

Din punctul de vedere al interesului pentru elaborarea unui concept al cunoaşterii orientat spre formă fundamentală este aici sublinierea că, independent cât de bine ar fi adaptate conceptele propuse de oamenii de ştiinţă pentru ordonarea unei mase de experienţe senzoriale, relaţia dintre ele şi aceste experienţe este una de coordonare între entităţi distincte, disparate din punct de vedere logic. Caracterizând „independenţa logică a conceptelor faţă de experienţele senzoriale", Einstein scria că „nu avem de-a face aici cu o relaţie cum este cea dintre supă şi carnea din care este preparată, ci mai degrabă de una de felul celei ce există între numărul de la garderobă şi pardesiu"[19]. O asemenea relaţie de corespondenţă şi coordonare este însă pe deplin suficientă pentru a explica posibilitatea de a supune enunţuri generale, formulate în termenii anumitor concepte, controlului acelor propoziţii care ne informează asupra unor experienţe particulare.

Marile contururi ale acelui concept al cunoaşterii care se desprinde din asemenea reflecţii metodologice pot fi fixate după cum urmează. Conceptele şi enunţurile, ca relaţii între concepte, capătă conţinut şi semnificaţie empirică doar prin coordonarea lor univocă cu anumite experienţe senzoriale. Invers, lumea experienţelor senzoriale devine inteligibilă prin funcţia coordonatoare şi sistematizatoare a conceptelor gândirii comune şi ştiinţifice[20]. Noţiunile care sunt în mod direct corelate cu anumite complexe de date senzoriale sunt numite de Einstein „noţiuni primare". Toate celelalte noţiuni primesc

conţinut empiric doar în măsura în care sunt corelate cu noţiunile primare, formând împreună cu acestea un sistem. Regularităţile empirice ale gândirii comune, precum şi legile ştiinţei sunt enunţuri care, în virtutea relaţiei dintre conceptele ce intervin în formularea lor şi noţiunile primare, ne spun ceva cu privire la ordinea şi succesiunea experienţelor noastre senzoriale.

Gândirea conceptuală în general, ştiinţa teoretică în particular, constau în stabilirea de corelaţii, de raporturi. Dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice pun în evidenţă mai clar că orice cunoaştere despre realitate are o natură strict relaţională. Obiectul ei îl constituie nu realităţi substanţiale, ci relaţii invariante de un nivel mai scăzut sau mai înalt de generalitate. Helmholtz, un cercetător familiarizat cu filosofia teoretică a lui Kant, scria:

> Orice lege a naturii afirmă că din condiţii care sunt într-o anumită privinţă identice decurg întotdeauna consecinţe care sunt într-o altă privinţă identice. Deoarece ceea ce este identic în lumea noastră senzorială este indicat de aceleaşi semne, succesiunii legice ale aceloraşi efecte, corespunzătoare acţiunii aceloraşi cauze, le va corespunde o succesiune tot aşa de regulată în domeniul senzaţiilor noastre[21].

Orice cunoaştere despre realitate, care este posibilă doar prin experienţă, va consta, aşadar, în fixarea prin concepte şi relaţii între concepte a unor raporturi constante, invariante în complexe de experienţe senzoriale repetabile. Numai relaţii invariante în raport cu anumite circumstanţe pot constitui un obiect al cunoaşterii.

Este o temă pe care o întâlnim şi în *Critica raţiunii pure*. Kant caracterizează aici natura, ca obiect al cunoaşterii, drept „ordinea şi regularitatea fenomenelor". Tot ceea ce putem cunoaşte despre „obiectele simţurilor" sunt conexiunile lor, relaţiile lor de dependenţă reciprocă.

> Nu este nici o existenţă care să poată fi cunoscută ca necesară sub condiţia altor fenomene date decât existenţa efectelor rezultând din cauze date, după legile cauzalităţii. Prin urmare, noi nu putem cunoaşte necesitatea existenţei lucrurilor (substanţelor), ci numai pe cea a existenţei stării lor, şi anume din alte stări care sunt date în percepţie după legile empirice ale cauzalităţii.[22]

Asemenea apropieri şi convergenţe ale analizelor lui Kant cu reflecţiile metodologice ale unor cercetători ai naturii dintr-o epocă mai târzie pot să apară surprinzătoare. Ele vor înceta să fie aşa dacă vom ţine seama de faptul că deşi analizele din *CRP* au drept obiect condiţiile de posibilitate ale cunoaşterii în genere, ele au fost formulate prin examinarea a ceea ce Kant a considerat drept prototip al cunoaşterii cu valoare obiectivă, adică cu referire la fizica newtoniană.

Unele implicaţii ale conceptului cunoaşterii orientat spre formă au fost puse în evidenţă foarte clar prin consideraţiile lui Schlick asupra opoziţiei dintre experienţa sau trăirea subiectivă (*Erlebnis*) şi cunoaştere (*Erkennen*). Experienţa subiectivă, ca prezenţă în conştiinţă, ca trăire a unui anumit conţinut, nu reprezintă cunoaştere. Expresia „cunoaştere intuitivă a unei realităţi transcendente" este o contradicţie în termeni. Realitatea transcendentă nu poate fi trăită, resimţită subiectiv, căci ea este transcendentă doar atât timp cât nu constituie obiect al trăirii. Cunoaşterea ia naştere prin integrarea experienţelor subiective într-un sistem de concepte, adică printr-un proces de ordonare şi sistematizare a ceea ce ne este dat. Tot aşa de puţin cum este posibilă o cunoaştere intuitivă, este posibilă cunoaşterea transcendentului ca „lucru în sine". Afirmaţia că o cunoaştere a lucrului în sine nu este în principiu posibilă constituie concluzia firească ce rezultă din faptul că nu ne putem reprezenta lucrurile aşa cum sunt ele, independent de orice sistem de concepte. Conceptele din care se compune acest sistem sunt *a priori*, nu în sensul că reprezintă structuri date o dată pentru totdeauna care fac posibilă cunoaşterea în genere, ci în sensul că, în calitate de forme, ele structurează conţinutul intuitiv şi fac, prin aceasta, posibilă o cunoaştere mai mult sau mai puţin adecvată a realităţii[23]. Orice cunoaştere este, potrivit naturii sale, cunoaşterea unor relaţii, a unor raporturi exprimate prin concepte şi corelaţii între concepte. Doar caracteristicile structurale ale lumii sunt accesibile cunoaşterii. Conţinutul îl putem intui, resimţi în mod subiectiv, dar nu îl putem cunoaşte. Cunoaşterea este simbolică în sensul că reprezintă o descriere structurală a faptelor printr-un sistem de semne. Intuiţiile oferă doar materia cunoaşterii. Ele sunt subiective ; cu alte cuvinte, ele sunt ale unui anumit subiect şi nu pot fi comunicate altuia. Cunoaşterea este,

dimpotrivă, ceva comunicabil şi testabil, controlabil de către alţii, deoarece are drept obiect doar formele, structurile[24]. Concluzia este că doar un concept al cunoaşterii orientat spre formă poate să dea socoteală de valabilitatea obiectivă a cunoştinţelor din viaţa de fiecare zi şi din ştiinţă.

Bilanţul acestor analize ar putea fi formulat spunând că acea reflecţie metodologică care a fost stimulată de schimbările profunde în fundamentele ştiinţei exacte a naturii, produse de teoria relativităţii şi mecanica cuantică, s-a desfăşurat pe linia conceptului cunoaşterii orientat spre formă, un concept care a primit pentru prima dată contururi clare în filosofia transcendentală a lui Kant. Într-un al doilea pas, trebuie să se sublinieze totodată opoziţia dintre rezultatele acestei reflecţii, care s-a dezvoltat pe fundalul unei concepţii empiriste asupra cunoaşterii, şi apriorismul kantian. Pentru Kant, cunoaşterea este rezultatul reunirii intuiţiilor şi conceptelor pure ale intelectului. Pentru empirismul modern, cunoaşterea reprezintă o coordonare univocă a unor experienţe senzoriale date şi a unor concepte create în mod liber de mintea omului, respectiv, a cercetătorului. Reflecţia metodologică modernă asupra ştiinţei porneşte de la supoziţia că nu există condiţii ale posibilităţii exprienţei valabile pentru toate domeniile cunoaşterii şi pentru toate timpurile, adică de la o respingere frontală a apriorismului kantian. Este o temă care a fost menţionată în partea introductivă a acestui studiu. Se pune, totuşi, întrebarea dacă această reflecţie nu este în măsură să justifice, într-o variantă slăbită, ideea unei condiţionări *a priori* a cunoaşterii noastre empirice.

Încă Reichenbach sublinia, în studiile sale consacrate teoriei relativităţii, că putem distinge două sensuri în care anumite concepte şi principii sunt caracterizate drept *a priori*: sensul de precondiţii necesare şi imuabile ale experienţei în genere şi sensul de elemente constitutive ale cadrului în care se dezvoltă cunoaşterea ştiinţifică într-o anumită perioadă a evoluţiei ei istorice. Teoria relativităţii a arătat că primul sens trebuie să fie abandonat, dar cel de-al doilea trebuie să fie reţinut. Ca şi în mecanica clasică, în teoria relativităţii anumite concepte creează cadrul descrierii realităţii fizice şi fac în acest fel posibile toate enunţurile particulare ale teoriei. A spune

despre aceste concepte că sunt *a priori* înseamnă a afirma că ele sunt elemente constitutive fundamentale ale descrierii teoretice a lumii fizice. Abia ele fac posibilă o asemenea descriere. Drept cadre în care se dezvoltă o tradiţie de cercetare ştiinţifică ele funcţionează, în cadrul acestei tradiţii, drept fundamente de la sine înţelese, sustrase discuţiei şi examenului critic. Unii dintre actorii principali ai revoluţiei care a avut loc în fizică în prima jumătate a secolului XX au atras atenţia asupra statutului aparte a acestor concepte şi principii şi asupra implicaţiilor oricărei reconsiderări a structurii conceptuale a gândirii fizice.

Pe baza experienţei elaborării noii mecanici cuantice, operă în care a fost profund implicat, cercetătorul german Werner Heisenberg a prezentat evoluţia istorică a fizicii moderne drept o succesiune de „teorii închise". Acestea sunt teorii fundamentale, care realizează o descriere şi o explicaţie unitară a regularităţilor dintr-un domeniu cuprinzător de fapte experimentale prin introducerea unui nou sistem de concepte şi principii. Este ceea ce Heisenberg caracteriza drept „o schimbare a structurii gândirii", care oferă înţelegerea unor noi domenii de fenomene, acele fenomene care nu sunt inteligibile în structurile de gândire proprii vechii teorii. Calitatea elementelor constitutive ale unei asemenea structuri de gândire de a reprezenta condiţii *a priori* ale posibilităţii experienţei este scoasă în evidenţă, arată Heisenberg, de marile dificultăţi de a şi le însuşi şi de a le accepta pe care le vor întâmpina toţi aceia care s-au format drept cercetători şi au desfăşurat o activitate de cercetare încununată de succes în cadrul unei structuri conceptuale esenţial diferite. „Aici chiar fizicieni remarcabili – observă Heisenberg – întâmpină dificultăţi mari. Deoarece exigenţa schimbării structurii gândirii poate naşte sentimentul prăbuşirii terenului de sub picioare. Un savant care a obţinut ani de-a rândul mari succese cu structura gândirii la care s-a adaptat în tinereţe nu poate fi gata să-şi modifice această structură numai pe baza unor noi experimente... Cred că nu putem aprecia suficient de mult dificultăţile care apar în această situaţie. Cine a trăit disperarea cu care reacţionează în ştiinţă oameni inteligenţi şi conciliaţi la provocarea schimbării structurii de gândire se poate, dimpotrivă, doar mira că asemenea revoluţii sunt în general posibile în ştiinţă."[25]

Numeroase mărturii ale cercetătorilor implicaţi, precum şi studii istorice de caz consacrate unor episoade de reconsiderare a fundamentelor conceptuale în ştiinţă indică necesitatea de a distinge între diferite straturi şi niveluri ale eşafodajului conceptual al ştiinţei, din punctul de vedere al relaţiei lor cu datele observaţiei şi experimentului. Dacă o mare varietate de enunţuri formulate în termenii unor concepte de un nivel scăzut de generalitate vor trebui să fie revizuite în lumina unor noi rezultate ale cercetării empirice, cadrele conceptuale ale unor mari tradiţii de cercetare vor fi supuse controlului faptelor doar în mod indirect, adică sub aspectul fertilităţii lor, al capacităţii de a conduce la formularea şi rezolvarea cu succes a unei mari varietăţi de probleme ştiinţifice. Este ceea ce se poate spune despre conceptele de spaţiu-timp-mişcare ale lui Newton în raport cu conceptul de mişcare al fizicii aristotelice şi medievale, despre conceptul de spaţiu-timp curbat al teoriei generale a relativităţii în raport cu conceptele newtoniene sau despre conceptul de undă de probabilitate al mecanicii cuantice în raport cu conceptul de traiectorie a mişcării unei particule din fizica clasică. Opţiunea unei comunităţi ştiinţifice de a adopta un nou sistem de concepte drept cadru constitutiv şi orientativ al cercetării este mai degrabă o decizie luată pe baza unor consideraţii pragmatice, ţinând seama de rezultatele pe care le-a făcut deja posibile şi cu deosebire de cele pe care le promite, decât acceptarea unui verdict constrângător al observaţiilor şi experimentelor particulare. Din această perspectivă, o recuperare într-o formă relativizată a conceptului kantian de *a priori* va apărea pe deplin îndreptăţită. S-a atras atenţia, în acest sens, asupra faptului că un filosof empirist ca Rudolf Carnap, care s-a distanţat în mod clar de conceptul kantian al sinteticului *a priori*, a evidenţiat totodată statutul distinct al structurii conceptuale fundamentale în ştiinţa teoretică a naturii prin afirmarea unei distincţii nete între cadrul conceptual sau lingvistic al cercetării teoretice şi investigaţiile empirice propriu-zise care au loc în acest cadru, între schimbări ale cadrului însuşi, care sunt evenimente cu totul excepţionale, şi schimbări care au loc în mod continuu într-un cadru dat[26]. Contestând existenţa unui cadru conceptual dat o dată pentru totdeauna prin însăşi structura capacităţilor noastre de cunoaştere, cum este cel reprezentat de

conceptele pure ale intelectului la Kant, Carnap va sublinia totodată acele caracteristici distinctive ale cadrului conceptual al cercetării ştiinţifice care îi conferă statutul unui *a priori* relativ şi dinamic[27].

Distincţia dintre schimbări ştiinţifice în cadre date şi schimbarea cadrelor conceptuale ale cercetării, o distincţie care aruncă o lumină nouă asupra temei kantiene a cunoaşterii *a priori*, a fost consacrată prin opera lui Thomas Kuhn, recunoscut, astăzi, drept cel mai influent istoric şi filosof al ştiinţei din a doua jumătate a secolului XX. La Kuhn, aceasta este distincţia dintre ştiinţa normală, ca cercetare bazată pe paradigme, şi schimbarea paradigmelor, iar în scrierile lui mai târzii distincţia dintre schimbări care afectează şi, respectiv, nu afectează cadrul conceptual al unei tradiţii de cercetare ştiinţifică, schema ei lexicală sau taxonomică specifică, numită acum *lexicon*[28]. Această distincţie este pentru Kuhn tot atât de fundamentală şi de netă cât este pentru Carnap distincţia dintre schimbări ale carcasei lingvistice şi revizuirea cunoştinţelor dobândite într-un cadru conceptual dat[29]. Spre deosebire de Carnap, Kuhn a făcut însă referiri directe la Kant. În partea finală a unui text publicat în 1990, text în care expune în mod sumar şi incomplet ideile unei noi cărţi pe care nu a putut-o încheia, el face următoarea remarcă semnificativă: „Probabil a devenit clar că poziţia pe care o dezvolt este un fel de kantianism post-darwinist. Ca şi categoriile lui Kant, lexiconul furnizează precondiţiile experienţei posibile. Dar categoriile lexicale, spre deosebire de strămoşii lor kantieni, se pot schimba şi se schimbă atât cu timpul, cât şi cu trecerea de la o comunitate la alta"[30]. Iar în ultimul text publicat în timpul vieţii, Kuhn s-a referit din nou, mai pe larg, la ceea ce apropie şi distinge poziţia lui de cea a lui Kant. Reamintind distincţia lui Reichenbach între două sensuri care pot fi date conceptului de *a priori*, acela de elemente imuabile care constituie precondiţii ale experienţei în genere, şi acela de concepte şi principii care oferă un cadru în care se realizează cunoaşterea despre lume într-un domeniu al cercetării şi într-o secvenţă a istoriei ei, Kuhn scrie:

> Cu toate că este o sursă mai articulată de categorii constitutive, lexiconul meu structurat se aseamănă cu *a priori*-ul lui Kant, dacă cel din urmă este luat în sensul al doilea, cel relativizat. Ambele sunt

constitutive *experienţei posibile* asupra lumii, dar nici unul din ele nu dictează ceea ce trebuie să fie experienţa. Mai degrabă, ele sunt constitutive pentru seria infinită a experienţelor posibile, a căror producere poate fi concepută în lumea reală la care oferă ele acces. Care din aceste experienţe, ce pot fi concepute, au loc în lumea reală este ceva care trebuie să fie învăţat, atât din experienţa de fiecare zi, cât şi din experienţa mai sistematică şi rafinată ce caracterizează practica ştiinţifică. Ele amândouă sunt profesori neîndurători, care rezistă în mod ferm promulgării de opinii inadecvate formei de viaţă pe care o permite lexiconul[31].

De la statutul de precondiţie a experienţei în genere la cel de cadru constitutiv al unei forme de viaţă ştiinţifică – iată istoria pe care a parcurs-o conceptul cunoaşterii *a priori* în epoci ştiinţifice şi climate filosofice distincte. Este de presupus că ne aflăm încă departe de capătul unei îndelungate posterităţi.

Note

1. Vezi E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, Leipzig, 1921, îndeosebi „Cuvântul înainte" al ediţiei a VII-a din 1912, p. IX.
2. Vezi R. Carnap, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, Nymphenburger Verlagsdhandlung, München, 1969, în special capitolul „Sinteticul *a priori*" a lui Kant, cu această concluzie la p. 179.
3. Filosofia lui Kant ar fi exprimat starea ştiinţelor vremii sale, iar răspunsurile ei la întrebările pe care le-a formulat au fost răspunsurile posibile ţinând seama de această stare. Sistemul construit de Kant îi apare lui Reichenbach într-o lumină favorabilă în raport cu acele construcţii speculative ulterioare care sunt „opera unor oameni care au trecut cu vederea pe de-a întregul rezultatele filosofice ale ştiinţei vremii lor şi au dezvoltat, sub numele de filosofie, sisteme naive de generalizări şi analogii ieftine". (H. Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Braunschweig, Vieweg, 1968, p. 142.)
4. H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 133.
5. În scrierile lui Moritz Schlick, această temă apare în formulări sugestive. Iată doar un singur pasaj semnificativ: „Intuiţia bergsoniană nu are nimic de-a face cu sensul pe care îl are acest cuvânt, atât în ştiinţă, cât şi în viaţa de fiecare zi. Cu toate acestea, «cunoaşterea intuitivă» a lui

Bergson nu este nimic altceva decât o formulare deosebită a unei idei foarte vechi, care străbate aproape toate sistemele tradiţionale ale filosofiei. Este ideea existenţei unor grade diferite de cunoaştere (ceea ce este întru totul adevărat) şi a dependenţei gradului de cunoaştere de intimitatea contactului dintre subiectul cunoscător şi lucrul cunoscut (ceea ce este în întregime fals). S-a crezut că întreaga cunoaştere explicativă, cea comună şi cea ştiinţifică... trebuie, din acest motiv, să rămână în întregime *descriptivă* şi că *ea nu va atinge niciodată* cel mai înalt grad. Căci se părea că ceea ce doream să cunoaştem este lucrul însuşi, şi nu doar o descriere a lui. Prin urmare, cunoaşterea ştiinţifică părea să fie doar o treaptă pregătitoare sau un înlocuitor pentru cel mai înalt grad de cunoaştere care constă în prinderea nemijlocită a obiectului însuşi." (M. Schlick, *Formă şi conţinut; o introducere în gândirea filosofică*, traducere de Angela Teşileanu, Editura Pelican, Giurgiu, 2003, p. 140.)

6. M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnistheorie*, ediţia a II-a, Julius Springer Verlag, Berlin, 1925, p. 78.
7. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 4.
8. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 50.
9. *Ibidem*, p. 95.
10. *Ibidem*, pp. 95-96.
11. Vezi *ibidem*, p. 112.
12. *Ibidem*, pp. 119-120.
13. *Ibidem*, p. 141.
14. *Ibidem*, p. 144.
15. Vezi *ibidem*, p. 126.
16. H. von Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 2 vol., Braunschweig, Vieweg, 1884, p. 226.
17. Vezi A. Einstein, „Observaţii asupra teoriei cunoaşterii a lui Bertrand Russell", în A. Einstein, *Cum văd eu lumea*, ediţia a II-a, Humanitas, 2000, îndeosebi pp. 92-93. Autorul menţionează la începutul articolului său că a fost condus la punctul de vedere formulat aici de reflecţii asupra unor probleme principiale ale fizicii teoretice.
18. Vezi A. Einstein, „Fizica şi realitatea", în *op. cit.*, p. 111.
19. *Ibidem*, pp. 113-114.
20. „Expresia «inteligibilitate», aşa cum o folosim aici, trebuie luată în accepţia ei cea mai modestă. Ea înseamnă realizarea unei ordini între experienţele senzoriale, prin crearea de concepte generale şi de relaţii între aceste concepte, ca şi prin relaţii stabilite, într-un fel oarecare, între concepte şi experienţe senzoriale." (*Ibidem*, p. 111.)

21. H. von Hemholtz, *op. cit.*, p. 226.
22. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 230.
23. Vezi *Allgemeine Erkenntnistheorie*, pp. 82 şi urm.
24. O discuţie a acestei teme, poate unică prin amploarea şi dimensiunea ei analitică, poate fi găsită în studiul lui Schlick, „Formă şi conţinut...", în *op. cit.*, pp. 101-197.
25. W. Heisenberg, „Transformări ale structurilor de gândire în progresul ştiinţei", în W. Heisenberg, *Paşi peste graniţe*, traducere de Ilie Pârvu, Editura Politică, Bucureşti, 1977, p. 291.
26. Vezi, în acest sens şi Michael Friedman, *Philosophical Naturalism*, adresă prezidenţială la reuniunea anuală a Societăţii Americane de Filosofie, Pittsburgh, aprilie 1996 şi „Kantian Themes in Contemporary Philosophy", în *Aristotelian Society*, Supplementary volume 72, 1998.
27. Vezi în primul rând studiul „Empirism, semantică şi ontologie", în care Carnap distinge carcasele sau structurile lingvistice, adoptate drept cadre ale unei cercetări, de cercetările propriu-zise care se realizează în acest cadru şi de rezultatele lor. În încheierea studiului, autorul subliniază că deşi aceste cadre sunt şi ele istoric schimbătoare, prefacerea lor are loc pe alt plan şi pe baza altor considerente decât revizuirea rezultatelor cercetărilor empirice pe care le fac ele posibile. „Acceptarea sau respingerea unor forme lingvistice abstracte, ca şi acceptarea sau respingerea oricăror altor forme lingvistice, în orice ramură a ştiinţei, va fi decisă în cele din urmă de eficienţa lor instrumentală, de raportul între rezultatele obţinute şi cantitatea şi complexitatea eforturilor cerute. Aruncarea unor interdicţii dogmatice asupra unor forme lingvistice, în locul verificării lor prin succesul sau eşecul înregistrat în întrebuinţarea lor practică, este mai mult decât inutilă; ea este efectiv dăunătoare, deoarece poate împiedica progresul ştiinţei." (R. Carnap, *Semnificaţie şi necesitate*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972, p. 284.)
28. Vezi Th.S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, traducere de Radu J. Bogdan, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, respectiv Thomas S. Kuhn, „Drumul de la «Structură»", traducere de Cristian Ducu şi Izabella Ghiţă, în M. Flonta, G. Nagâţ, Gh. Ştefanov, *Introducere în teoria cunoaşterii ştiinţifice. Prezentare tematică – Texte – Literatură*, Editura Universităţii, Bucureşti, 2004.
29. La apariţia ei, în 1962, *Structura revoluţiilor ştiinţifice* a fost percepută ca o critică a orientării impuse filosofiei ştiinţei de către empirismul logic, a cărui personalitate conducătoare era socotit Carnap. În mod aparent surprinzător, Carnap a receptat cu mult interes manuscrisul lui Kuhn din perspectiva propriei sale distincţii dintre schimbări ale cunoaşterii în cadre date şi schimbarea cadrelor şi a sprijinit publicarea lui în

seria *International Encyclopedia of Unified Science,* pe care o coordona împreună cu Charles Morris. Pentru o discuţie asupra a ceea ce apropie poziţiile filosofice ale lui Carnap şi Kuhn, vezi G.A. Reisch, „Did Kuhn Kill Logical Empiricism?", în *Philosophy of Science*, nr. 58, 1991 şi John Earman, „Carnap, Kuhn and the Philosophy of Scientific Methodology", în P. Horwich (ed.), *World Changes, Thomas Kuhn and the Nature of Science*, The MIT Press, Cambridge Mass., London, 1993.

30. Th. S. Kuhn, „Drumul de la «Structură»", în *op. cit.*, p. 235.
31. Th. S. Kuhn, „Afterwords", în P. Horwich (ed.), *op. cit.*, pp. 321-322.

Idei regulative ca principii ale cercetării

Că ţinta ultimă a străduinţelor cercetătorului naturii nu poate fi şi ea stabilită prin cercetare ştiinţifică a fost o temă a scrierilor populare ale lui Albert Einstein. Ştiinţa - afirma el - poate să ne spună ceva doar despre ceea ce este şi nu despre ceea ce trebuie să fie. Ţelurile supreme ale cercetării vor fi de aceea postulate. Ele nu vor putea fi adoptate sau respinse prin raportare la fapte, ci doar justificate prin fertilitatea lor. Einstein sublinia că chiar dacă cercetarea ştiinţifică urmăreşte, aşa cum ştie toată lumea, descoperirea legilor care permit corelarea şi predicţia faptelor, acesta nu este singurul ei scop. „Ea mai urmăreşte să reducă conexiunile descoperite la un număr cât mai mic cu putinţă de elemente conceptuale independente."[1] Altfel spus, să pătrundă spre ceea ce marele fizician numea „conexiunile de cea mai profundă generalitate". Cercetătorii care urmăresc acest ţel sunt pătrunşi de convingerea că în univers există o ordine inteligibilă, accesibilă, cel puţin în principiu, minţii omeneşti. Despre această convingere Einstein va spune că reprezintă cel mai puternic şi mai nobil impuls al cercetării ştiinţifice. În finalitatea ei ultimă, cercetarea ştiinţifică se sprijină, aşadar, pe un crez care nu poate să fie la rândul său întemeiat în mod raţional. Este crezul pe care Einstein îl numea „religiozitatea cosmică"[2].

În secolul XX, teza că ştiinţa teoretică îşi primeşte orientarea prin idei care nu pot fi derivate din experienţă sau supuse pur şi simplu controlului experienţei, aşa cum este cazul cu ipotezele ştiinţifice, a fost formulată în mod independent de mai mulţi autori, filosofi şi istorici ai ştiinţei. Bunăoară Lucian Blaga observa în lucrarea lui de doctorat, susţinută la Universitatea din Viena, a cărei

versiune românească a fost publicată în limba română sub titlul *Cultură şi cunoştinţă*, că în analiza structurii ştiinţei moderne a naturii sunt luate în considerare, în mod obişnuit, două elemente, şi anume faptele şi ipotezele teoretice. Se constată totuşi, remarcă Blaga, că cercetătorii nu acceptă orice fel de idei generale drept ipoteze ştiinţifice. Ei împărtăşesc anumite reprezentări cu privire la condiţiile pe care trebuie să le satisfacă acele idei pe care le socotesc demne de a fi supuse controlului faptelor. Asemenea reprezentări, susţinea Blaga, au „o funcţie imperativă" în sensul că ipotezele care nu se armonizează cu ele nu vor fi nici măcar luate în considerare de către cercetători. În calitatea lor de criterii de selecţie prealabilă a ideilor teoretice, rareori explicit afirmate, aceste reprezentări conferă o anumită orientare cercetării ştiinţifice. De exemplu, în secolele XVIII-XIX gândirea multor cercetători din ştiinţa exactă a fost orientată de supoziţia că descrierea şi explicarea oricărui fenomen natural ar trebui să fie înfăptuită în termenii unui model mecanic. Singurele ipoteze admisibile erau considerate cele care explică faptele accesibile observaţiei prin mişcarea unor mase materiale, mişcare susceptibilă să primească o descriere matematică, de preferinţă geometrică. Blaga utiliza expresia *idee mecanistă* pentru a desemna această exigenţă cu funcţie imperativă privitoare la forma ipotezelor teoretice. Se poate spune că, pentru o anumită epocă din istoria ştiinţei moderne, *ideea mecanistă* a reprezentat idealul cunoaşterii naturii[3].

Dacă ne întrebăm unde poate fi întâlnită pentru prima dată ideea că cercetarea bazată pe experienţă este condusă de idealuri de cunoaştere care sunt sustrase controlului experienţei, răspunsul, pentru unii poate surprinzător, va fi: în filosofia teoretică a lui Kant. Autorul *Criticii raţiunii pure* a caracterizat acele idealuri de cunoaştere, cărora le atribuia funcţia de a orienta, de a direcţiona cercetarea ştiinţifică în genere, drept *idei regulative*. În „Suplimentul la Dialectica transcendentală", intitulat „Despre folosirea regulativă a Ideilor raţiunii pure", Kant afirmă că ideile transcendentale ale raţiunii pot să aibă şi o funcţie legitimă, şi anume aceea de a orienta intelectul în toate străduinţele sale cognitive. Dacă principiile şi categoriile intelectului au în cunoaşterea noastră o funcţie constitutivă, în schimb ideile raţiunii pot avea doar o folosire

regulativă. Ele servesc pentru a procura cunoaşterii noastre despre fapte cea mai mare unitate şi cea mai mare extindere[4]. Kant precizează că „noi chestionăm natura după aceste idei", care nu sunt „scoase din natură", şi considerăm cunoaşterea noastră drept nesatisfăcătoare „atâta timp cât ea nu le este adecvată"[5]. Ideile raţiunii orientează cercetarea spre unificarea şi sistematizarea sub principii mai generale a cunoştinţelor despre fapte, spre ceea ce Kant va numi „folosirea sistematică a intelectului"[6]. Prescriind o asemenea folosire a intelectului, „raţiunea nu cerşeşte, ci ordonă, deşi fără a putea determina limitele acestei unităţi"[7]. Kant va menţiona trei cerinţe, pe care le va caracteriza drept principii generale ale cercetării naturii, şi anume principiile omogenităţii, specificării şi continuităţii formelor. Primul principiu orientează intelectul spre subsumarea diversului unor genuri superioare, al doilea cere căutarea varietăţii, adică a speciilor inferioare, iar al treilea „ordonă" o trecere de la o specie la alta prin creşterea graduală a diversităţii[8]. Cu alte cuvinte, primul principiu ne cere să căutăm unitatea în varietate, al doilea să căutăm varietatea în unitate, iar cel de-al treilea să căutăm în acelaşi timp unitatea în varietate şi varietatea în unitate. Kant formulează corelaţia dintre cerinţele strategice cuprinse în cele trei principii în felul următor:

> Prima lege preîntâmpină... rătăcirea în varietatea diverselor genuri originare şi recomandă omogenitatea; a doua, dimpotrivă, limitează această înclinaţie spre uniformitate şi ordonă distingerea subspeciilor înainte de a ne îndrepta, cu conceptul nostru general, spre indivizi. Cea de-a treia le reuneşte pe primele două, prescriind, în ciuda varietăţii maxime, omogenitatea prin trecerea treptată de la o specie la alta, care indică un fel de înrudire a diferitelor ramuri întrucât toate au ieşit din aceeaşi tulpină[9].

Ca principii ale cercetării, aceste idei nu ne spun nimic despre fapte şi despre corelaţiile dintre fapte, care nu pot fi cunoscute decât prin experienţă, ci ne indică doar că în orice cercetare va trebui să căutăm omogenitatea, specificitatea şi continuitatea formelor. Kant numeşte aceste cerinţe „maxime ale raţiunii", precizând că este vorba de principii subiective, principii care „nu sunt scoase din natura obiectului, ci din interesul raţiunii cu privire la o anumită

perfecţionare posibilă a cunoaşterii acestui obiect".[10] „Perfecţiunea" cunoaşterii noastre despre obiecte date în experienţă creşte pe măsura gradului de unitate şi de sistematicitate ale acestei cunoaşteri.

Kant a socotit că folosirea regulativă a ideilor raţiunii face posibilă ştiinţa în genere. Abia prin acţiunea lor unificatoare şi sistematizatoare devine posibilă trecerea de la cunoştinţe empirice disparate la un sistem al cunoaşterii, apariţia fizicii proriu-zise drept o „cunoaştere teoretică a raţiunii", cu alte cuvinte drept ştiinţă. Cel mai clar s-a exprimat Kant în această privinţă la începutul „Prefeţei" ediţiei a doua a *CRP*. El observă că fizicii i-a fost mai greu decât matematicii să „apuce drumul sigur al ştiinţei". Căci spre deosebire de matematică, ale cărei obiecte sunt construite în intuiţia pură, obiectele cunoaşterii fizice nu ne sunt date independent de experienţă. O ştiinţă matematică a luat naştere încă în antichitatea greacă, în timp ce fizica a păşit pe acest drum mult mai târziu, abia în secolul al XVII-lea. Atunci ar fi avut loc, crede Kant, „o revoluţie subită a modului de gândire". Dacă până atunci conexiunile dintre fenomene erau examinate din perspectiva unor interese în primul rând practice, ceea ce a dus la stabilirea anumitor corelaţii disparate, acum, pentru prima dată, se dezvoltă o cercetare a naturii orientată ferm de principii cum sunt cele ale omogenităţii, specificităţii şi continuităţii formelor. Ele îndrumă intelectul spre formularea unor ipoteze teoretice care vor face posibile observaţia sistematică şi experimentul. În formulările lui Kant, cercetătorul, prin ipotezele sale, va constrânge natura să răspundă la întrebări care exprimă interesul raţiunii pentru unificarea, ordonarea şi sistematizarea faptelor sub principii tot mai generale. Orientarea unor cercetări cum sunt cele ale lui Galilei, Torricelli sau Stahl, pe care le menţionează Kant, ar ilustra tocmai acest interes. Kant afirmă că fizica a păşit pe drumul sigur al ştiinţei în momentul în care cercetătorii

> au înţeles că raţiunea nu sesisează decât ceea ce produce ea însăşi după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăţilor ei după legi imuabile şi să constrângă natura a-i răspunde la întrebări, iar nu să se lase dusă, aşă-zicând, de nas de către ea: căci altfel, observaţii întâmplătoare, care nu sunt făcute după un plan schiţat

mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară, pe care raţiunea o caută şi de care are nevoie. Raţiunea trebuie să se apropie de natură ţinând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoare de legi, şi în cealaltă mână experimentul, pe care l-a imaginat potrivit acestor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea [de natură - n.m., M.F.], dar nu în calitate de şcolar, căruia îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exerciţiul funcţiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el le pune[11].

Poziţia lui Kant pare să fie clară. Ceea ce distinge ştiinţa de simpla empirie este integrarea corelaţiilor desprinse prin observarea faptelor într-un sistem. Sistemul însuşi este rezultatul intervenţiei, pe paliere succesive, a principiilor constitutive ale intelectului şi a ideilor transcendentale ale raţiunii. O ştiinţă despre natură, ca sistem al legilor naturii, va putea să se constituie abia atunci când întrebările la care răspunde cercetarea empirică, în primul rând cea experimentală, vor veni în întâmpinarea acelui interes al raţiunii care se exprimă în ideile ei transcendentale. Metafora judecătorului, care constrânge martorii să răspundă la întrebările puse de el, redă în mod intuitiv această funcţie specifică ce revine ideilor transcendentale. Ştiinţa naturii, ca sistem al ordinii naturii, ca sistem al legilor, este produsul intervenţiei constitutive a categoriilor şi principiilor intelectului pur şi, în egală măsură, a îndrumării pe care o primeşte intelectul prin ideile raţiunii. Numai datorită folosirii regulative a ideilor transcendentale devine, pentru Kant, posibilă o ştiinţă „bazată pe principii empirice" ca un sistem de legi[12].

Lucrările lui Gerd Buchdahl, publicate de-a lungul a mai multor decenii, au atras atenţia asupra faptului că filosofia teoretică a lui Kant şi-a propus să răspundă în principal la trei întrebări: 1) Cum este posibilă natura în genere? 2) Cum este posibilă natura corporală (fizică)? 3) Cum este posibilă ordinea sau unitatea naturii? Răspunsul la cea de-a treia întrebare a fost dat de Kant prin evidenţierea funcţiei regulative proprie ideilor transcendentale ale raţiunii. Filosofia teoretică a lui Kant ni se înfăţişează drept deosebit de modernă tocmai prin această din urmă dimensiune a ei, ţinând seama şi de

reorientarea istorică ce a avut loc în filosofia ştiinţei în cea de-a doua jumătate a secolului XX.

Este important de observat că principiile intelectului, care fac posibilă experienţa în genere, au şi o dimensiune regulativă. Principii constitutive ca cea de-a doua analogie a experienţei implică un corelat regulativ. În cazul aceleiaşi analogii, acest corelat este cerinţa ca legile naturii să fie legi deterministe. Buchdahl a insistat cu deosebire asupra faptului că principiul cauzalităţii, ca principiu al intelectului, este distins la Kant de cauzalitate ca idee regulativă a raţiunii, care orientează cercetarea naturii corporale spre descoperirea relaţiilor cauzale[13]. Recunoaşterea faptului că principii constitutive ale cunoaşterii pot acţiona şi regulativ nu afectează totuşi distincţia fundamentală pe care o face Kant între principii ale intelectului şi idei ale raţiunii. Căci primele implică cerinţe care privesc elementele constitutive ale sistemului care este ştiinţa, pe când cele din urmă sunt idealuri de cunoaştere care orientează construcţia ştiinţei ca întreg.

Confruntarea principiilor formulate de Kant cu evoluţii ale ştiinţei matematice a naturii din secolul XX, precum şi cu reprezentări mai generale asupra obiectivelor ultime ale cunoaşterii lumii fizice, ne poate conduce la concluzii interesante. Atât pretenţia de universalitate a unui principiu cum este principiul kantian al cauzalităţii, cât şi a acelor idei regulative pe care Kant le-a caracterizat drept „maxime ale raţiunii", conferindu-le o valabilitate nelimitată, au fost puse acum în discuţie. Distincţia dintre implicaţii regulative ale unui principiu apreciat de Kant drept condiţie a posibilităţii experienţei, a cunoaşterii despre fapte în genere, şi idei pur regulative, adică idealuri menite să ofere orientare cunoaşterii noastre despre fapte în ansamblul ei, se va exprima în natura provocărilor cu care au fost confruntate unele ca şi celelalte.

Valabilitatea universală a principiului cauzalităţii, în formularea pe care i-a dat-o Kant, a fost pusă în discuţie în primele decenii ale secolului trecut prin apariţia fizicii cuantelor. Potrivit acestei formulări tot ce se întâmplă în lumea fizică decurge dintr-o stare anterioară după o regulă[14]. În virtutea acestei reguli, din starea anterioară va rezulta cu necesitate o stare ulterioară. Cunoaşterea stării anterioare ne va da posibilitatea să anticipăm în mod univoc producerea stării

ulterioare. Altfel spus, stările şi evenimentele vor fi legate prin acele relaţii necesare care sunt legile deterministe. Acest principiu are evident o semnificaţie regulativă. Din el rezultă că toate stările şi evenimentele fizice vor putea fi explicate şi prezise pe baza unor legi deterministe.

Această implicaţie nu poate fi însă conciliată cu rezultate ale fizicii cuantice. Nu există o lege deterministă care să ne dea posibilitatea să prevedem şi să explicăm de ce un atom de radiu se dezintegrează într-un anumit moment al timpului, adică după câteva secunde sau după câteva zile, sau în ce direcţie va fi emis un electron eliberat prin dezintegrarea lui. Nu vor putea fi indicate decât probabilităţi. Aşadar, legile care fac posibilă predicţia şi explicaţia unor efecte pe care le studiază mecanica cuantică sunt legi probabiliste, şi nu deterministe. Iar caracterul probabilist al acestor legi nu ţine de insuficienţa cunoştinţelor cu privire la caracteristicile de stare ale sistemelor cuantice. Există dovezi experimentale care probează că relaţiile probabilistice între stări şi evenimente nu sunt în fizica cuantică o consecinţă a cunoaşterii incomplete a stării iniţiale a sistemelor. Nu există, prin urmare, nici un temei pentru a crede că odată cu progresul cunoaşterii ele vor putea fi înlocuite cu relaţii deterministe[15]. Constatarea că, din raţiuni principiale, în fizica cuantică nu putem prevedea decât probabililitatea unor efecte viitoare nu poate fi pusă de acord cu implicaţiile regulative ale principiului cauzalităţii, în formularea pe care i-a dat-o Kant. Pretenţia că acest principiu posedă o semnificaţie regulativă cu valabilitate universală nu va putea fi susţinută de îndată ce vom recunoaşte că în fizica cuantică cauzalitatea de tip determinist a fost înlocuită cu una de tip probabilist, statistic. Se poate spune că dezvoltarea cunoaşterii fizice a dus la precizarea limitelor domeniului fizicii deterministe şi odată cu aceasta a limitelor domeniului în care sunt valabile implicaţiile normative ale principiului kantian al cauzalităţii cu privire la forma legilor ştiinţei.

Morala care poate fi desprinsă din confruntarea unor cerinţe regulative ale descrierii ştiinţifice a lumii cu noi evoluţii în ştiinţă, cum sunt cele reprezentate de apariţia fizicii cuantice, ar putea fi formulată în felul următor. În raport cu toate experienţele posibile

într-un anumit domeniu de cercetare, un domeniu care va fi delimitat prin progresele pe care le înregistrează cunoaşterea fizică, pot fi formulate principii ale cercetării cu semnificaţie regulativă, principii care sunt, în acest sens, *a priori*. Este cazul principiului cauzalităţii a lui Kant şi a implicaţiei sale normative : toate stările şi evenimentele din lumea fizică vor putea fi prezise şi explicate prin legi deterministe. Deoarece cunoaşterea fizică nu este însă niciodată încheiată, pretenţia că există principii regulative cu valabilitate universală, principii care sunt condiţii ale descrierii lumii fizice în genere, nu va putea fi susţinută. Limitele domeniului în care anumite cerinţe ale descrierii fizice au o autoritate normativă vor putea fi stabilite abia atunci când aceste limite au fost depăşite prin progresul cercetării[16]. S-a înţeles tot mai bine că abia o cunoaştere completă, adică pe deplin încheiată asupra lumii fizice, ne-ar da posibilitatea să formulăm condiţii universal valabile ale descrierii ei ştiinţifice.

Dacă nu poate fi însă susţinută existenţa unor cerinţe universal valabile ale descrierii ştiinţifice a lumii, cerinţe de genul celor implicate în analogiile kantiene ale experienţei, suntem oare îndreptăţiţi să credem în existenţa unor idealuri de cunoaştere universal valabile, a unor ţeluri menite să orienteze cunoaşterea ştiinţifică în genere, cum sunt cele formulate de acele „maxime ale raţiunii" pe care le-a enunţat Kant? Cum stau lucrurile în această privinţă?

În mod neîndoielnic, Kant a crezut că idei regulative ale raţiunii, cum sunt principiile omogenităţii, specificării şi continuităţii formelor, stabilesc, o dată pentru totdeauna, ţelurile supreme, ultime ale cunoaşterii ştiinţifice în genere. În subcapitolul „Despre scopul final al dialecticii naturale a raţiunii omeneşti" din „Suplimentul Dialecticii transcendentale", Kant arată cum se poate da o folosire regulativă ideii unei raţiuni supreme a lumii. Această idee îndrumă cercetarea naturii spre căutarea unor pincipii tot mai generale, capabile să asigure o unitate sistematică tot mai înaltă a cunoaşterii în ansamblul ei. Kant scrie că

> interesul *speculativ* al raţiunii face necesar să considerăm toată ordinea din lume ca şi cum ar rezulta din intenţia unei raţiuni supreme. Un astfel de principiu deschide perspective cu totul noi raţiunii noastre

aplicate la câmpul experienţelor, în legarea lucrurilor lumii după legi teleologice, pentru a ajunge astfel la unitatea ei sistematică cea mai mare. Ipoteza unei inteligenţe supreme, ca singură cauză a universului, dar, desigur, numai în idee, poate fi deci totdeauna de folos raţiunii şi în acelaşi timp nu-i poate dăuna niciodată.[17]

O reprezentare în multe privinţe asemănătoare cu privire la ţelul ultim al cunoaşterii ştiinţifice, care ar trebui să orienteze munca teoreticianului, a susţinut, un secol şi jumătate după Kant, Albert Einstein.

Pentru Einstein ţelul suprem al cercetării lumii fizice era simplificarea şi unificarea sistemului fizicii teoretice prin ceea ce el numea „pătrunderea conexiunilor de o generalitate mai adâncă". Încrederea lui Einstein că o apropiere continuă de acest ţel este posibilă se baza pe convingerile sale profunde cu privire la simplitatea lumii fizice la nivelul ei fundamental. Admiţând că un ideal al cunoaşterii nu poate fi la rândul său întemeiat pe baza experienţei, Einstein sublinia că cel pe care îl împărtăşea este susţinut de reprezentări pe care nu ezita să le caracterizeze drept „religioase". Einstein evalua teoriile fizice fundamentale în primul rând din punctul de vedere al „perfecţiunii interne" – punctul de vedere al reducerii numărului de postulate logic independente necesare pentru cuprinderea datelor experienţei, precum şi cel al unor cerinţe tot mai înalte de simetrie şi de invarianţă pentru ecuaţiile teoriei[18]. Raţiunea acestei preferinţe este clară. Einstein considera teoriile fizice care sunt superioare din punctul de vedere al „perfecţiunii interne" drept paşi în direcţia realizării ţelului unificării finale a cunoaşterii printr-o teorie care să ofere un „fundament uniform" pentru întreaga fizică. El vedea dezvoltarea istorică a teoriilor fizice drept o înaintare treptată, dar continuă spre acest ţel. Dintr-o perspectivă mai pragmatică, cea proprie majorităţii fizicienilor din vremea sa şi de astăzi, modul cum evalua Einstein teoriile fizice apare ca fiind inspirat de un ţel care s-ar putea dovedi utopic, şi nu de realizările şi succesele lor palpabile. Într-adevăr, deşi marele fizician recunoştea că mecanica cuantică este teoria fizică cu cel mai mare succes din cele pe care le cunoaşte istoria ştiinţei matematice a naturii, el o caracteriza drept o teorie incompletă,

care va trebui să fie depăşită prin integrarea ei într-o teorie mai cuprinzătoare, cu o bază mai largă[19].

Punctul de vedere al lui Einstein cu privire la unificarea cunoaşterii fizice printr-o teorie finală este înrudit cu cel al lui Kant despre idei transcendentale care orientează cunoaşterea în calitate de maxime atemporale ale raţiunii. Acest punct de vedere, un punct de vedere împărtăşit şi de reputaţi fizicieni contemporani, este desemnat în literatura de filosofie a ştiinţei prin termenul *fundamentalism*. Steven Weinberg îl caracterizează drept punctul de vedere potrivit căruia ţelul ultim al cercetării teoretice în fizică este elaborarea unei teorii cu o validitate nelimitată, pe deplin satisfăcătoare din punctul de vedere al completitudinii şi consistenţei. O asemenea teorie va fi ultima în sensul că principiile ei nu vor putea fi explicate prin principii mai generale. Ea va înfăptui unificarea cunoaşterii, permiţând derivarea tuturor legilor fizice particulare[20].

Criticii fundamentalismului din rândul fizicienilor şi al filosofilor ştiinţei se raportează astăzi în mod sceptic la supoziţia că cercetarea naturii ar trebui orientată de un ţel încorporat într-un ideal universal al cunoaşterii, de genul celui formulat de Kant sau Einstein. Nancy Cartwright, bunăoară, opune fundamentalismului punctul de vedere particularist conform căruia lumea fizică este variată, complex compartimentată, şi că ea nu va putea fi descrisă în mod adecvat decât printr-o urzeală de legi cu domenii de acţiune limitate. Dată fiind compartimentarea naturii, despre care aflăm tot mai mult odată cu progresele cercetării, noi nu ar trebui să aspirăm la mai mult decât la cunoaşterea unor regularităţi de diferite niveluri de generalitate, care guvernează comportarea sistemelor din natură. Ideii că lumea fizică este unitară la nivelul ei fundamental şi că, prin urmare, cercetarea ei va trebui orientată de un principiu cu valoare regulativă universală, Cartwright îi opune „pluralismul nomologic metafizic", punctul de vedere conform căruia „natura este guvernată în diferite domenii de diferite sisteme de legi care nu sunt în mod necesar legate unele de celelalte în vreun mod sistematic sau uniform: de o cârpăceală de legi"[21]. Adoptarea acestui punct de vedere pluralist şi particularist atrage după sine rezerve de ordin principial cu privire la pertinenţa idealului fundamentalist al corelării şi unificării tuturor

domeniilor lumii fizice prin teorii cu principii tot mai generale, mai abstracte. Particularistii apreciază că enunţurile „fizicii fundamentale" nu sunt, în realitate, relaţii universal aplicabile. Aceste enunţuri sunt valabile doar pentru acele sisteme reale care aproximează destul de bine modele teoretice abstracte. Ceea ce înseamnă că ele sunt valabile doar pentru anumite compartimente ale lumii reale. Nu există, de exemplu - subliniază ei -, temeiuri empirice pentru a crede că legile particulelor elementare acţionează şi în afara unor dispozitive speciale care au fost create în laboratoare. Ar trebui, prin urmare, să rezistăm sugestiei fundamentalismului că există legi care acţionează pretutindeni, că idealul unificării finale a cunoaşterii sub principii de o supremă generalitate exprimă un ţel realist. Cum spune Cartwright, s-ar putea ca raţiunea supremă - Dumnezeul fizicienilor - să nu fi acţionat în modul imaginat de Kant şi de Einstein[22].

Încrederea lui Einstein că cercetarea naturii ar fi călăuzită în mod efectiv de idei regulative invariabile ne apare, astăzi, drept problematică şi dintr-o altă perspectivă, şi anume aceea a istoriei ştiinţei. Studii de caz realizate de istorici contemporani ai ştiinţei nu sprijină câtuşi de puţin supoziţia de origine platonic-aristotelică potrivit căreia am putea câştiga o bună înţelegere a orientării cercetării naturii în diferite epoci, în cadrul unor tradiţii ştiinţifice distincte, prin raportare la idei regulative istoric invariabile. Aceste studii evidenţiază, dimpotrivă, că cercetători reprezentativi pentru forme istorice distincte de viaţă ştiinţifică nu sunt conduşi de aceleaşi interese de cunoaştere şi, prin urmare, ei nu pun aceleaşi intrebări naturii. Interogaţiile lor sunt modelate de idealuri de cunoaştere specifice, acele idealuri care îi apropie pe membrii unei anumite comunităţi ştiinţifice. Supoziţia că ştiinţa modernă este un efort mereu reluat de a dezvălui în mod treptat un plan unic al naturii[23], că obiectivele ei ar putea fi fixate, o dată pentru totdeauna, prin câteva idei regulative, apare drept iluzorie. Examinarea atentă a realităţilor istorice arată că acele idealuri de cunoaştere care configurează profilul specific al unei anumite tradiţii de cercetare determină din capul locului tipul de explicaţie teoretică acceptabilă în cadrul acestei tradiţii. Construcţiile teoretice care nu se conformează acestor

idealuri explicative nu vor fi din capul locului luate în discuţie. Reprezentări de excelenţă cognitivă care disting o anumită tradiţie de cercetare acţionează ca idei regulative. Ele prescriu atât ceea ce poate să se constituie ca obiect legitim al cercetării, cât şi forma generală a unei explicaţii ştiinţifice acceptabile. Au existat astfel tradiţii ştiinţifice în cadrul cărora sunt prohibite explicaţiile în termeni de entităţi ce nu sunt în mod direct accesibile observaţiei. „Mare parte din opoziţia faţă de teorii bazate pe fluide subtile în secolul al XVIII-lea şi faţă de teorii atomiste în secolul al XIX-lea – constată un filosof al ştiinţei – a fost datorată faptului că metodologia dominantă a epocii contesta buna întemeiere epistemică şi stiinţifică a teoriilor care lucrează cu «entităţi inobservabile»"[24]. Bine cunoscută şi mult discutată este opoziţia pe care a suscitat-o în cercuri ştiinţifice care aderau în mod ferm la filosofia mecanicistă a naturii acceptarea de către Newton a unei forţe gravitaţionale care acţionează la distanţă, prin spaţiul vid. Două secole mai târziu, Einstein respingea interpretarea mecanicii cuantice promovată de Şcoala de la Copenhaga pe temeiul că această interpretare nu poate fi armonizată cu principiul continuităţii, cu cerinţa propagării acţiunilor fizice din aproape în aproape, implicând ceea ce el numea „acţiuni fantomatice la distanţă".

Nu numai cunoscuţi istorici ai ştiinţei cu interese filosofice şi filosofi ai ştiinţei de orientare istorică, ci şi fizicieni-teoreticieni cu preocupări istorico-filosofice sunt astăzi de acord că cercetători aparţinând unor tradiţii ştiinţifice diferite vor fi despărţiţi prin decizii prealabile privitoare la cerinţele descrierii ştiinţifice, la natura entităţilor care pot să intervină într-o explicaţie ştiinţifică acceptabilă[25]. Idealurile de cunoaştere care exercită o influenţă reală asupra orientării cercetării ştiinţifice sunt reprezentări de excelenţă cognitivă care sudează mari tradiţii de cercetare şi le conferă în bună măsură un profil distinct.

Principii care pot orienta în mod efectiv cercetarea în ştiinţa naturii va oferi Kant abia în *Pmsn*, cu deosebire în cea de-a doua parte a lucrării, intitulată „Principiile metafizice ale dinamicii".

Această parte cuprinde în principal consideraţii consacrate elaborării conceptului de materie, pe care Kant îl caracteriza drept conceptul central al ştiinţei naturii corporale. Deja în „Cuvântul înainte" al

cărţii, autorul afirma că „fizicienii matematicieni" nu se pot lipsi de principii metafizice cum sunt cele de *materie, mişcare, umplere a spaţiului*. Ei s-ar fi mulţumit totuşi să postuleze pur şi simplu asemenea principii, fără a le cerceta sursele *a priori*[26]. Sarcina de a întreprinde această cercetare revine metafizicii ştiinţei naturii. Prin aceasta, ea constituie fundamentul ştiinţei matematice a naturii. Ştiinţa matematică a naturii nu s-ar putea lipsi de „partea ei metafizică", afirmă Kant. Iar cercetătorilor naturii le-ar reveni îndatorirea de a uni metafizica naturii corporale cu teoria matematică a mişcării[27].

Indiferent de modul cum vor fi apreciate astăzi asemenea reflecţii, se cuvine subliniat că principiile care stau la baza caracterizării date în *Pmsn* conceptului de materie au implicaţii regulative. O scurtă prezentare a consideraţiilor lui Kant va urmări punerea în evidenţă a acestui aspect.

Materia, ca obiect al simţurilor externe, este pentru Kant ceea ce umple un spaţiu. Numai în virtutea acestui atribut fundamental al umplerii spaţiului sau al întinderii materia devine obiect al simţurilor externe. Un spaţiu neumplut nu va putea fi obiect al percepţiei. Umplerea spaţiului sau întinderea se manifestă ca rezistenţă faţă de orice acţiune îndreptată spre micşorarea spaţiului pe care îl umple o anumită materie. Impenetrabilitatea relativă, rezultatul acţiunii forţei de respingere, este cea care face posibilă perceperea materiei. În timp ce în filosofia mecanicistă a naturii forţa de respingere a corpurilor era derivată din proprietatea impenetrabilităţii, considerată drept proprietatea fundamentală a materiei, Kant explică impenetrabilitatea prin forţa de respingere. Impenetrabilitatea este, aşadar, ceva derivat, secundar. Ea este caracterizată de Kant în mod dinamic, adică prin acţiunea unei forţe[28].

Conceptul de materie va fi explicat de Kant prin acţiunea a două forţe opuse, şi anume forţa de respingere şi forţa de atracţie. Demonstraţia dată ideii că şi forţa de atracţie este constitutivă materiei este demonstraţia imposibilităţii contrariului, adică a existenţei materiei doar pe temeiul forţei de respingere. Căci o materie cu o anumită întindere nu este posibilă doar prin acţiunea forţei de respingere. Umplerea unui spaţiu este rezultatul unităţii sintetice a celor două forţe, a interacţiunii şi limitării lor reciproce. Kant insistă asupra

faptului că cele două forţe sunt „fundamentale", „originare", în sensul că ele nu pot fi derivate din alte concepte[29].

Explicaţia pe care o numeşte „metafizic-dinamistă" este opusă de Kant explicaţiei „matematic-mecanice" a materiei, o explicaţie care poate fi desprinsă atât din scrierile lui Newton, cât şi din cele ale unor reprezentanţi de frunte ai ştiinţei matematice a naturii din epoca în care a trăit filosoful. În timp ce în explicaţia mecanică toate forţele trebuie să fie derivate din mişcări ale particulelor materiale indestructibile în spaţiul gol, în explicaţia dinamică materia însăşi şi toate mişcările ei vor fi derivate din două forţe originare, forţa de respingere şi forţa de atracţie, caracterizate ca mărimi intensive[30]. Kant credea că numai explicaţia metafizic-dinamistă poate da socoteală în mod satisfăcător de umplerea spaţiului. Umplerea spaţiului este caracterizată drept impenetrabilitate relativă, o impenetrabilitate care se exprimă prin creşterea graduală a opoziţiei faţă de ceea ce pătrunde într-un anumit spaţiu. Impenetrabilitatea absolută, descrisă drept „umplere matematică" a spaţiului, este respinsă ca imposibilă. În „Observaţia generală" care încheie partea a doua a *Pmsn*, Kant va spune despre impenetrabilitatea absolută că este „un concept gol"[31]. Căci materia poate fi în mod continuu comprimată fără ca întinderea ei să fie anulată. În timp ce atomismul explică constituţia şi proprietăţile corpurilor materiale, ceea ce Kant numeşte „diversitatea specifică a materiilor" (vezi nota 30), printr-o reunire a atomilor care reprezintă impenetrabilitatea absolută cu spaţiul gol, în explicaţia metafizic dinamică ele vor fi derivate din raporturile celor două forţe fundamentale. Kant va respinge atomismul cu argumentul că plinul absolut şi golul absolut sunt calităţi oculte, calităţi a căror existenţă nu poate fi sprijinită pe dovezi empirice[32].

Kant recunoştea că explicaţia mecanicistă, cunoscută şi sub numele de atomistică sau filosofie corpusculară, îşi menţine şi în vremea sa reputaţia şi influenţa asupra „principiilor ştiinţei naturii"[33]. Cu toate acestea, el va susţine, pe diferite temeiuri, superioritatea concepţiei sale metafizic-dinamiste. Mai întâi pe temeiuri conceptuale, care trimit la principiile generale ale metafizicii experienţei. „Doar de aici rezultă deja un mare avantaj pentru ştiinţa naturii, căci prin aceasta i se ia povara de a făuri o lume din plin şi din gol, pur şi

simplu potrivit imaginaţiei, iar în plus toate spaţiile pot fi gândite, umplute în măsură diferită, fapt prin care spaţiul gol îşi pierde cel puţin *necesitatea...*"[34] Kant admite, ce-i drept, că explicaţia de tip matematic-mecanic are un avantaj asupra celei metafizic-dinamiste, şi anume acela că ipotezele care postulează spaţii intermediare goale uşurează aplicarea matematicii. El apreciază totodată că acest avantaj va trebui să fie plătit de „fizica matematică" cu dublul preţ al introducerii unui „concept gol", cel al impenetrabilităţii absolute, şi cu preţul multiplicării ipotezelor care pot fi imaginate pentru a explica „diversitatea specifică a materiilor" pe baza configuraţiilor atomilor şi a „presărării" spaţiilor goale[35]. Explicaţia dinamistă ar fi pentru ştiinţa experimentală a naturii cu mult mai „potrivită şi stimulatoare" deoarece ea conduce la descoperirea forţelor care mişcă materiile, precum şi a legilor acestora, înlăturând totodată libertatea de a imagina spaţii intermediare goale şi particule cu diferite configuraţii.

În lumina învăţămintelor pe care le-a oferit dezvoltarea ulterioară a ştiinţei matematice a naturii, argumentele aduse de Kant în favoarea superiorităţii explicaţiei metafizic-dinamiste a materiei ne apar drept cel puţin îndoielnice. Mai întâi, calea pe care devine posibilă unificarea sub principii a faptelor experienţei, a „diversităţii specifice a materiilor", nu poate fi stabilită în mod *a priori* de filosof, cum înclina să creadă Kant[36]. Doar evoluţia istorică a ştiinţei exacte a naturii poate stabili fertilitatea sau lipsa de fertilitate a ideilor regulative cuprinse în filosofii ale naturii, cum sunt cele numite de Kant „metafizic-dinamistă" şi „matematic-mecanică". În al doilea rând, „concepte goale" din punct de vedere empiric, adică idealizări de genul impenetrabilităţii absolute, s-au dovedit adesea esenţiale pentru descoperirea şi formularea unor legi generale ale naturii. În sfârşit, capacitatea unui program de cercetare de a limita numărul ipotezelor care pot fi imaginate pentru explicarea faptelor cunoscute prin experienţă nu va fi întotdeauna un argument în favoarea superiorităţii sale. Există o diversitate de indicaţii, în primul rând de natură empirică, care ne dau posibilitatea să alegem între asemenea ipoteze.

Toate aceste lucruri nu erau, desigur, atât de clare în epoca lui Kant. Oricum, dacă filosoful a preferat explicaţia dinamistă celei

atomiste, aceasta s-a datorat în primul rând faptului că cea dintâi se integra mai bine în sistemul său general al metafizicii experienţei. Se poate observa, pe de altă parte, că pretenţia lui Kant de a oferi în *Pmsn* o fundamentare metafizică a ştiinţei matematice a naturii, în elaborarea pe care i-a dat-o Newton, va putea fi greu susţinută. Căci Newton s-a lăsat condus în cercetările sale de ideile regulative pe care le implică o filosofie mecanică şi atomistă a naturii. Ceea ce rezultă cel mai clar din acele pasaje ale *Opticii* în care se afirmă că materia este compusă din particule cu masă, impenetrabile şi în mişcare.

Cu greu s-ar putea afirma că orientările care pot fi desprinse din principiile metafizice ale ştiinţei naturii, formulate de Kant, au fost în măsură să călăuzească cu succes cercetarea fizică. Chiar şi un autor ca Gerd Buchdahl, care susţine că principiile acestei filosofii ar fi influenţat orientarea cercetării unor fizicieni ca Ritter şi Oerstedt, iar prin Davy elaborarea programului de cercetare a lui Faraday, admite că ele nu pot fi puse de acord cu orice dezvoltare viitoare a ştiinţei matematice a naturii. Concluzia lui Buchdahl este că odată cu schimbarea sistemului conceptual al fizicii teoretice aplicarea principiilor filosofiei transcendentale ştiinţei naturii nu va mai putea avea loc în modul propus de Kant[37]. Ceea ce reiese însă clar din examinarea principiilor metafizice schiţate de Kant, în cea de-a doua parte a *Pmsn*, este că orice filosofie a naturii poate fi privită şi ca un program de cercetare. Iar din punctul de vedere al intereselor cunoaşterii ştiinţifice filosofiile naturii sunt importante în primul rând prin potenţialul lor regulativ. Cât priveşte aprecierea valorii euristice a ideilor lor directoare, aceasta rămâne o problemă a cercetării istorice.

Note

1. A. Einstein, „Ştiinţă şi religie", în A. Einstein, *Cum văd eu lumea*, ediţia a II-a, traducere de M. Flonta, I. Pârvu, D. Stoianovici, Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 311.
2. Într-o scrisoare adresată prietenului său din tinereţe Maurice Solovine (30 martie 1952), Einstein caracteriza semnificaţia pe care o are pentru el succesul unei teorii fizice de un grad atât de înalt de generalitate cum

este teoria relativităţii în termenii următori: „Chiar dacă axiomele teoriei sunt formulate de oameni, succesul unei asemenea întreprinderi presupune un grad înalt de ordine a lumii obiective, pe care nu am fi câtuşi de puţin îndreptăţiţi să o aşteptăm *a priori*" (A. Einstein, *Lettres à M. Solovine*, Gauthiers Villars, Paris, 1950, p. 115).

3. Pentru dezvoltarea acestei teme, vezi L. Blaga, „Cultură şi cunoştinţă", în L. Blaga, *Opere*, vol. 7, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
4. Vezi Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., pp. 484-485.
5. *Ibidem*, p. 485.
6. *Ibidem*, pp. 488-489.
7. *Ibidem*, p. 490.
8. Vezi *ibidem*, p. 492.
9. Vezi *ibidem*, p. 493.
10. *Ibidem*, p. 496.
11. *Ibidem*, p. 32.
12. Pentru o analiză a posibilităţii legilor naturii, drept corelaţii care au atributul necesităţii şi universalităţii, şi a ştiinţei naturii ca sistem al legilor în concepţia lui Kant, vezi şi partea a doua a studiului, „Ştiinţa naturii şi legile naturii". O prezentare sistematică a concepţiei lui Kant cu privire la rolul ideilor raţiunii în orientarea cunoaşterii ştiinţifice poate fi găsită în articolul lui Margaret Morrison, „Methodological Rulles in Kant's Philosophy of Science", în *Kant-Studien*, vol. 80, 1989.
13. Vezi, de exemplu, G. Buchdahl, „Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderen metaphysischer Naturwissenschaft", în B. Tuschling (ed.), *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft"*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984, p. 106.
14. Formularea din ediţia întâi a *CRP* este: „Tot ce se întâmplă (începe a exista) presupune ceva căruia îi succedă după o regulă."
15. Pentru dezvoltări, vezi, de exemplu, W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, Piper Verlag, München, 1971, pp. 166-167.
16. Heisenberg nota, în acest sens, că „şi «*a priori*-ul» kantian va putea fi mai târziu înlăturat din poziţia lui centrală şi va deveni parte a unei analize mult mai cuprinzătoare a procesului de cunoaştere". (*Ibidem*, p. 173.)
17. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., pp. 507-508.
18. Vezi A. Einstein, „Note autobiografice", în A. Einstein, *Cum văd eu lumea*, Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 160-162.
19. Pentru o expunere mai amplă şi mai aprofundată a idealului de cunoaştere a lui Einstein şi a concepţiei sale asupra sensului evoluţiei teoriilor fizice fundamentale, vezi M. Flonta, „Succesiune de teorii închise sau aşezare mai adâncă a fundamentelor? Două perspective asupra evoluţiei

teoriilor în fizica modernă", în *Analele Universităţii Bucureşti*, Filosofie XLIX, 2000.

20. Vezi St. Weinberg, *Dreams of a Final Theory*, Hutchinson Radius, London, 1993.
21. N. Cartwright, „Foundamentalism versus the Patchwork of Laws", în D. Papineau (ed.), *The Philosophy of Science*, Oxford University Press, 1996, p. 322.
22. „Iată două istorisiri, pe care le-am povestit predând filosofia mecanicistă a secolului al XVII-lea. Ambele tratează despre modul cum trebuie scrisă Cartea naturii pentru a garanta că poate fi creat un univers consistent. În una din istorisiri, Dumnezeu este foarte interesat de fizică. El stabileşte cu grijă toate legile fizicii şi enunţă distribuţia materiei şi energiei în univers. Apoi îi lasă Sfântului Petru treaba obositoare, dar intelectual banală, de a calcula toate evenimentele viitoare, inclusiv ce proprietăţi şi legi macroscopice se vor manifesta. Aceasta este istorisirea reducţionismului. Pluralismul metafizic presupune că Dumnezeu este foarte preocupat, dimpotrivă, de legi şi astfel el formulează fiecare din regularităţile pe care o va prezenta universul său. În acest caz Sfântului Petru îi revine sarcina colosală de a aranja proprietăţile iniţiale ale universului într-un fel care va permite ca toate legile stabilite de Dumnezeu să fie adevărate. Avantajul reducţionismului este de a face munca Sfântului Petru mai uşoară. Cu toate acestea, Dumnezeu poate alege să fie un pluralist metafizic." (N. Cartwright, *op. cit.*, p. 324.)
23. O supoziţie care, în limbajul lui Kant, ar putea fi exprimată spunând că dacă noi vom considera universul natural drept creaţia unei inteligenţe supreme, care a acţionat după un anumit plan, vom avea numai de câştigat şi niciodată ceva de pierdut. Vezi, în această privinţă, citatul de la nota 17.
24. L. Laudan, *Progress and its Problems. Toward a Theory of Scientific Growth*, University of California Press, Berkeley, 1977, p. 89.
25. Pentru o dezvoltare a acestei teme, susţinută de studii istorice de caz, vezi M. Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică. Presupoziţii filosofice în ştiinţa exactă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.
26. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Meiner Verlag, Hamburg, 1997, p. 9.
27. *Ibidem*, p. 16.
28. Vezi Konstantin Pollok, *Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Ein kritischer Kommentar*, Meiner Verlag, Hamburg, 2001, pp. 230-32.
29. Vezi Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe...*, ed. cit., p. 60.

30. „Demersul ştiinţei naturii în ceea ce priveşte cea mai eminentă dintre misiunile ei, şi anume explicarea *diversităţii specifice a materiilor*, care este posibilă la nesfârşit, poate să apuce doar pe două căi : cea *mecanică*, prin legarea a ceea ce este absolut plin cu ceea ce este absolut gol, sau pe o cale *dinamică* opusă celei dintâi, cea pe care simpla diversitate în corelarea forţelor originare ale respingerii şi atracţiei explică toate deosebirile care pot fi găsite în materie." (*Ibidem*, pp. 86-87.)
31. *Ibidem*, p. 74.
32. Vezi K. Pollok, *op. cit.*, p. 248.
33. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe...*, ed. cit., p. 87.
34. *Ibidem*, p. 75.
35. Vezi *Ibidem*, p. 76.
36. „... întreaga filosofie a naturii constă în reducerea unor forţe date, aparent diferite, la un număr mai mic de forţe şi de capacităţi, care ajung pentru a explica acţiunea primelor, reducţie care continuă însă numai până la forţele fundamentale, dincolo de care raţiunea noastră nu poate trece." (*Ibidem*, p. 89.)
37. Vezi G. Buchdahl, „Kant's «Special Metaphysics» and the Metaphysical Foundations of Natural Science", în G. Buchdahl, *Kant and the Dynamics of Reason*, Blackwell, Cambridge Mass., 1992, pp. 302-310.

Despre raţiunea morală comună

Într-o suită de scrieri, inaugurate cu publicarea, în 1785, a *Întemeierii metafizicii moravurilor*, Kant a elaborat un sistem de filosofie morală care şi-a găsit încheierea într-o etică a îndatoririlor omului. Abia filosofia morală utilitaristă a lui J. Bentham şi J.S. Mill, care a cunoscut dezvoltări şi rafinări succesive până în zilele noastre, îi poate sta alături din punctul de vedere al nivelului de elaborare sistematică. Este ceva cu totul obişnuit ca acea cercetare a raţiunii practice, care a fost întreprinsă acum mai bine de două secole de filosoful din Königsberg, să fie înfăţişată drept antiteza directă a filosofiei morale utilitariste. De regulă, se vorbeşte despre opoziţia dintre o teorie morală centrată pe conceptul datoriei şi o alta în centrul căreia stă conceptul fericirii. Ni se spune că abordarea deontologică şi abordarea teleologică ar fi, până la urmă, cele două perspective fundamentale, singurele posibile, asupra moralităţii şi ni se sugerează că opoziţia dintre ele este una absolută[1].

Putem avea însă îndoieli în această privinţă. Există, cred, cel puţin o raţiune care susţine asemenea îndoieli. Ca şi utilitariştii, Kant a socotit raţiunea morală comună drept piatra de încercare a oricărei teorii asupra moralităţii. Această apropiere dintre Kant şi utilitarişti merită toată atenţia. Înainte de a mă opri asupra ei, câteva cuvinte despre raţiunea morală comună. (Expresia folosită în mod curent de Kant este *gemeine sittliche Vernunft.*)

Există reprezentări despre bine şi rău care orientează comportarea şi evaluarea comportării oamenilor în toate comunităţile. Cu greu s-ar putea contesta convergenţa remarcabilă a unor asemenea reprezentări care sunt caracteristice pentru tradiţii culturale şi religioase

dintre cele mai diferite. Bunăoară, a rezista unor înclinaţii egoiste mai mult sau mai puţin puternice, a acţiona în contradicţie cu indicaţiile pe care ni le dau ele şi a resimţi o vie satisfacţie că s-a procedat în acest fel este un tip de experienţă care va putea fi întâlnită la colectivităţi între care există o slabă comunicare culturală, la oameni din epoci istorice diferite. Este greu de văzut cum ar putea fi explicate asemenea apropieri dacă nu vom admite existenţa unui nucleu de sentimente şi convingeri morale cu caracter aproape universal, care sunt susţinute şi consolidate prin exerciţiul acelei facultăţi care îi apropie cel mai mult pe oameni, prin exerciţiul raţiunii. În locuri şi timpuri diferite, vom putea distinge cu uşurinţă indivizii care ascultă glasul raţiunii de cei mânaţi de pasiuni violente, de exclusivisme religioase, rasiale sau naţionale, justificate prin credinţe şi ideologii autoritare. Expresia cea mai pregnantă a raţiunii morale comune este imperativul cuprins în diferite formulări ale regulii de aur: „Poartă-te cu ceilalţi oameni aşa cum ai dori ca ei să se poarte cu tine". Ideea potrivit căreia ceea ce distinge îndatoririle morale este faptul că ele pot fi universalizate, că ele sunt valabile în egală măsură pentru mine şi pentru semenii mei, nu este o invenţie a filosofilor, ci o intuiţie prezentă şi activă în raţiunea morală comună.

Este raţiunea care rămâne vie, chiar dacă abia pâlpâie, şi în acele momente ale istoriei ce stau sub semnul imenselor suferinţe provocate de oameni altor oameni. Fără stavilele pe care le pune exerciţiul raţiunii morale sănătoase agresivităţii aţâţate de credinţe şi ideologii, care îi denunţă drept duşmani de moarte pe cei ce aparţin altor rase, religii, naţionalităţi sau stări sociale, supravieţuirea valorilor care dau un sens vieţii omeneşti nu ar fi fost, în genere, posibilă.

Kant şi teoreticienii utilitarismului au împărtăşit supoziţia că prima condiţie pe care trebuie să o satisfacă o teorie a moralităţii demnă de atenţie este cea a acordului cu intuiţii care conferă substanţă raţiunii morale comune. Incapacitatea unei filosofii morale de a da socoteală de reprezentările morale ale raţiunii sănătoase, de a contribui la clarificarea şi întemeierea lor, îi va fi fatală. Dimpotrivă, stabilirea unor puncte de contact cât mai numeroase şi solide cu raţiunea morală comună va fi în măsură să-i confere trăinicie şi putere de atracţie.

Kant s-a distanţat în mod clar de punctul de vedere al acelor întemeietori şi propovăduitori de religie, moralişti sau filosofi care susţineau că ei sunt aceia care dezvăluie pentru prima dată oamenilor „adevărul moral", că acesta ar trebui să fie statornicit în conştiinţa oamenilor printr-o revizuire radicală a modului lor spontan de a gândi. Era opinia fermă a lui Kant că menirea teoreticianului moralei nu este să producă, prin forţa gândirii speculative, ceva fără nici o legătură cu raţiunea morală comună, ci să separe ceea ce este acolo amestecat, să o clarifice, să ofere intuiţiilor ei de bază o întemeiere prin principii.

În scrierile lui Kant întâlnim numeroase referiri la raţiunea morală comună şi la relaţia ei cu „metafizica moravurilor". Sunt semnificative, în acest sens, chiar şi titlurile primelor două secţiuni ale *Imm*: „Trecerea de la cunoaşterea raţiunii morale comune la cea filosofică" şi „Trecerea de la înţelepciunea morală populară la metafizica moravurilor". Kant sublinia că raţiunea necoruptă a omului de rând se înşală rareori în judecata ei. În primul capitol al *Crp*, el evoca situaţia acelui om căruia suveranul său îi cere, sub ameninţarea pedepsei cu moartea, o mărturie falsă care îl acuză pe un om cinstit de o crimă gravă[2]. Cu toţii vom admite că cel în cauză va fi liber să decidă într-un sens sau altul. Kant lasă să se înţeleagă faptul că doar puţini oameni – eroii, martirii sau sfinţii – vor putea face faţă în mod onorabil unei asemenea provocări. Cei mai mulţi vor ceda. Ei vor şti însă prea bine că sunt vinovaţi din punct de vedere moral. Contemporanul şi suveranul lui Kant, regele Prusiei, Friedrich cel Mare, a abolit tortura ca instrument pentru producerea probelor de vinovăţie în justiţie, act pe care filosoful l-a apreciat în mod deosebit. Două secole mai târziu, mulţi oameni au fost condamnaţi la moarte sau la cele mai grele pedepse în procese intentate de regimuri dictatoriale, pe baza unor mărturii obţinute prin tortură sau prin alte modalităţi de extremă presiune fizică şi psihică . Cei care depuneau asemenea mărturii ştiau bine ce fac. Ei nu erau oameni lipsiţi de orice simţ moral, ci oameni înfrânţi din punct de vedere moral. Vorbind în general, Kant era de acord că atunci când înclinaţiile care se opun datoriei sunt destul de puternice cei mai mulţi oameni nu *ascultă* glasul datoriei. El nu credea însă că ei nu *aud* acest glas. În articolul

său *Despre sentinţa : acest lucru poate fi corect în teorie, dar nu funcţionează în practică* (1793), Kant afirma că reprezentarea a ceea ce suntem datori să facem este prezentă şi puternică în judecata raţiunii morale comune. Pentru a face cât mai clar acest lucru, el imaginează următoarea situaţie. O persoană a primit în păstrare obiecte de mare valoare ; cel care i le-a dat în păstrare a murit, iar moştenitorii săi nu ştiu nimic despre aceste valori ; presupunem că omul care are în păstrare obiectele este foarte strâmtorat din punct de vedere material şi că el ar putea să depăşească situaţia grea în care se află însuşindu-şi bunurile ce i-au fost încredinţate. Ştie cel în cauză ce trebuie să facă ? Fără îndoială. Oricine va fi întrebat, chiar şi un copil de opt sau nouă ani, va spune că însuşirea acestor bunuri de cel căruia i-au fost încredinţate contrazice datoria. Deosebiri cum este cea dintre ceea ce suntem datori să facem şi ceea ce este avantajos să facem, observă Kant, „sunt scrise în inima omului cu literele cele mai mari şi cele mai lizibile"[3].

Referindu-se la relaţia dintre convingerile morale ale „intelectului sănătos" şi ceea ce el a numit *legea morală* sau *principiul suprem al moralităţii*, Kant afirma în *Imm* că noţiunea *voinţă bună* „se află deja în intelectul natural sănătos... care are nevoie să fie nu atât învăţat, cât poate doar clarificat, şi care se află întotdeauna pe primul loc în aprecierea întregii valori a acţiunilor noastre..."[4]. Kant nu pare să fi crezut că instrucţia şi cultura reprezintă condiţii necesare sau cel puţin favorizante ale moralităţii, aşa cum mulţi înclină să creadă şi astăzi. În cele mai multe cazuri, până şi cei mai puţin educaţi îşi cunosc datoria. Oamenii nu au nevoie de tutela unei doctrine filosofice pentru a şti cum sunt datori să acţioneze. Enunţând principiul suprem al moralităţii în formularea „Eu nu trebuie niciodată să mă port *decât astfel, încât să pot voi de asemenea ca maxima mea să devină lege universală*", Kant precizează : „Raţiunea umană comună este şi ea în deplin acord cu aceasta în judecata sa practică şi are de fiecare dată în faţa ochilor principiul de mai sus"[5]. Imediat mai departe, el oferă următoarea explicaţie :

> Nici nu-mi trebuie prea multă perspicacitate ca să văd ceea ce am de făcut pentru ca actul meu să fie moralmente bun. Lipsit de experienţă cu

privire la mersul lumii sau incapabil de a face faţă tuturor evenimentelor ce se petrec în ea, mă întreb numai: poţi voi, de asemenea, ca maxima ta să devină o lege universală? Dacă nu, ea trebuie respinsă...[6].

Această temă va fi reluată în scrierea lui Kant despre religie. Legea morală, citim aici, i se impune în mod irezistibil omului în virtutea „predispoziţiei lui morale". Dacă împotriva acestei predispoziţii nu ar acţiona înclinaţii puternice „omul ar fi bun din punct de vedere moral"[7]. Iar despre „religia raţiunii" Kant afirma că ea „trebuie să fie inteligibilă pentru oricine şi convingătoare, fără nici o paradă de erudiţie"[8]. Credinţa religioasă pură nu numai că este inteligiblă pentru oricine, dar „ putem examina pe absolut oricine în privinţa ei, fără ca lui să i se fi propovăduit ceva despre aceasta"[9]. Pentru Kant, prin urmare, oamenii capabili să se folosească de propria lor raţiune sunt egali din punctul de vedere al capacităţii de a discerne între bine şi rău. Raţiunea morală comună este în măsură să ofere un răspuns la întrebarea „Ce trebuie să fac? ". Prin încrederea sa neclintită în discernământul moral al omului de rând, Kant ni se recomandă şi astăzi drept un autentic democrat.[10]

Împotriva asigurărilor insistente ale lui Kant că principiul suprem al moralităţii este ferm ancorat în raţiunea morală comună se poate obiecta şi s-a obiectat că între oameni cu judecată sănătoasă pot exista dezacorduri persistente în probleme de ordin moral. Obiecţiei i se poate răspunde că asemenea dezacorduri privesc, de obicei, nu legea morală ca atare, ci aplicarea ei în cazuri particulare. Dezacordurile îşi au adesea sursa în opinii diferite asupra unor chestiuni care privesc faptele. Bunăoară, în controverse dintre oameni raţionali cu privire la reglementarea avortului, unii susţin opinia că fetusul este o fiinţă omenească, iar alţii vor contesta acest lucru. Întrebarea din ce moment al dezvoltării sale fetusul devine o fiinţă omenească este însă o întrebare care priveşte faptele. Şi tot aşa, numai în cazul unui răspuns pozitiv la întrebarea dacă pornografia încurajează înclinaţia spre violenţă, promiscuitatea sau violul toţi oamenii care judecă echilibrat şi imparţial vor cădea de acord că pornografia ar trebui să fie strict interzisă[11].

Însemnătatea excepţională pe care o acorda Kant raţiunii morale comune, lucru neobişnuit cel puţin în epoca lui, trebuie văzută şi

drept corolarul convingerii sale fundamentale că omul poate deveni o fiinţă morală în virtutea autonomiei pe care i-o conferă exerciţiul raţiunii. Înţelese drept obligaţii impuse omului de către o fiinţă superioară, preceptele morale nu-i vor uni, ci îi vor despărţi, cel puţin în anumite privinţe, pe oameni, în funcţie de apartenenţa lor la diferite tradiţii culturale şi religioase. Tocmai ancorarea moralităţii în raţiunea comună, împletită cu speranţa în creşterea treptată a dominaţiei acesteia asupra gândirii şi acţiunii oamenilor, au reprezentat sursele încrederii lui Kant în posibilitatea statornicirii păcii eterne într-o societate cosmopolită. Din acest punct de vedere, filosofia lui poate fi socotită o adevărată piatră de hotar în dezvoltarea unei direcţii de gândire inaugurată încă din antichitate, în primul rând prin filosofii stoici. Pentru Kant a fost pe deplin clar că visul coexistenţei paşnice între comunităţi despărţite de tradiţii milenare va avea o şansă de realizare abia atunci când oamenii vor asculta în mult mai mare măsură de acea voce care vorbeşte mai puternic sau mai slab în conştiinţa fiecăruia dintre ei, de vocea raţiunii, singura în măsură să-i facă să se înţeleagă mai bine unii pe alţii şi să coopereze.

Dacă raţiunea morală comună a fost socotită de Kant pe deplin competentă, şi chiar suverană, în evaluarea moralităţii acţiunilor oamenilor se pune în mod firesc întrebarea ce utilitate practică mai avea, în ochii lui, un sistem speculativ de filosofie morală, o „metafizică a moravurilor". O remarcă semnificativă, în acest sens, găsim deja în „Cuvântul înainte" la *Imm.* Kant afirmă aici că „filosofia se deosebeşte de cunoaşterea raţională comună" tocmai prin faptul că prima „expune sub forma unei ştiinţe separate ceea ce a doua înţelege doar ca amestecat"[12]. Tema va fi reluată în ultimele paragrafe ale secţiunii întâi a *Imm.* Raţiunea morală comună, ni se spune aici, „nu gândeşte, ce-i drept, într-o formă abstractă şi universală principiul suprem al moralităţii, pe care totuşi îl are efectiv în faţa ochilor în orice moment şi îl foloseşte ca etalon al propriei judecăţi". Dacă este adevărat că această raţiune este o busolă sigură atunci când este vorba de a face deosebirea dintre bine şi rău, „că nu este nevoie de nici o ştiinţă sau filosofie ca să ştim ce avem de făcut pentru a fi cinstiţi şi buni, ba chiar înţelepţi şi virtuoşi", nu este mai puţin adevărat că întemeierea judecăţii morale comune prin enunţarea

într-o formă universală a principiului moralităţii este importantă şi din punct de vedere practic. Ca şi alte predispoziţii bune, „predispoziţia noastră morală naturală" va rezista mai bine primejdiei de a fi coruptă dacă ea va fi întărită printr-o întemeiere teoretică. Înţelepciunea judecăţii morale comune, „care altminteri constă mai mult în conduită decât în cunoaştere", are nevoie, aprecia Kant, „şi de ştiinţă, nu atât pentru a învăţa de la ea, ci pentru a-i conferi propriului ei precept, accesibilitate şi durabilitate"[13]. Tocmai posibilitatea ca raţiunea morală comună să fie abătută de la principiul ei face atât de preţios sprijinul pe care îl poate oferi o „metafizică a moravurilor".

> Dacă *raţiunea umană comună* este obligată să iasă din cercul ei şi să facă un pas în domeniul *filosofiei practice* nu de vreo nevoie speculativă, ci chiar de temeiuri practice, şi aceasta pentru a obţine informaţii şi indicaţii clare cu privire la sursa principiului ei şi la determinarea corectă a acestuia, în opoziţie cu maximele care se sprijină pe nevoie şi înclinaţie, pentru ... a nu risca să fie lipsită de adevărate principii morale de bază din cauza acestei ambiguităţi în care se cade aşa de uşor. Astfel se dezvoltă pe neobservate şi în raţiunea practică comună, atunci când ea se cultivă pe sine, o *dialectică* ce o constrânge să caute ajutor în filosofie, tot aşa cum se întâmplă raţiunii în folosirea ei teoretică; de aceea, în primul caz ea va fi probabil la fel de puţin capabilă ca şi în al doilea să-şi găsească liniştea în altă parte decât într-o critică completă a raţiunii noastre.[14]

Dacă aşa a gândit Kant, atunci suntem îndreptăţiţi să vedem în raţiunea morală comună un sistem de referinţă esenţial pentru o bună înţelegere a filosofiei sale morale. Această filosofie a fost discutată, analizată şi criticată din diferite perspective. Studiul de faţă intenţionează să o cerceteze din perspectiva relaţiei ei cu raţiunea morală comună. El îşi propune să pună în evidenţă îndeosebi relaţia dintre ambiţia speculativă a lui Kant de a da o întemeiere strict *a priori* legii morale şi cerinţa acordului concluziilor elaborărilor sale sistematice cu raţiunea morală comună.

Acestei intenţii principale i se adaugă una subordonată. În măsura în care utilitariştii împărtăşesc convingerea lui Kant că o filosofie morală va avea o bază solidă numai dacă principiile ei vor putea

justifica judecăţile raţiunii morale comune, rezultă că un examen al filosofiei lui Kant din perspectiva raţiunii morale comune va reprezenta, în mod indirect, şi un punct de plecare pentru evaluarea relaţiei dintre cele două mari orientări ale reflecţiei filosofice asupra fundamentelor moralităţii. Voi încerca, în sfârşit, să răspund la întrebarea dacă sistemul de filosofie morală elaborat de Kant poate să orienteze raţiunea morală comună atunci când ea ajunge în dileme şi şovăie sau nu poate decât să confirme judecăţile acesteia şi să-i sporească puterea de discernământ.

*
* *

Unii filosofi au susţinut, mai recent, că opoziţia dintre întemeierea kantiană şi întemeierea utilitaristă a îndatoririlor morale nu ar fi una fundamentală şi ireductibilă. R.M. Hare se întreabă, bunăoară, dacă nu cumva Kant ar fi putut fi un utilitarist şi argumentează în favoarea unui răspuns pozitiv la această întrebare. Axa argumentării sale o constituie teza că atât Kant şi cei care l-au urmat, cât şi Mill şi utilitariştii de mai târziu apreciau moralitatea unei maxime – adică al unui principiu al acţiunii care este aplicat într-o mare diversitate de situaţii particulare – în funcţie de acceptabilitatea acelei maxime în calitate de lege universală. O maximă este, de exemplu, respectarea strictă a regulilor competiţiei fără a se încerca să se creeze avantaje prin încălcarea lor. Ea va putea fi aplicată în cazul concursurilor, a competiţiilor pentru slujbe sau a întrecerilor sportive. O altă maximă, care de multe ori nu poate fi armonizată cu prima, este de a folosi în avantajul propriu orice greşeală a celorlalţi competitori. Ne întrebăm acum dacă putem gândi şi accepta una sau alta din aceste maxime drept legi universale. Răspunsul la această întrebare ne va da posibilitatea să distingem între maxime interzise din punct de vedere moral şi maxime permise sau cerute din punct de vedere moral. Hare subliniază că atât formularea kantiană, cât şi formularea utilitaristă a principiului moralităţii converg spre concluzia că acceptabilitatea unei maxime drept lege universală constituie criteriul a ceea ce este *interzis, permis* şi *cerut* oamenilor din punct de vedere moral[15].

Hare susţine ideea surprinzătoare că teoria morală schiţată de Kant în *Imm* şi *Crp* poate fi interpretată într-un fel care ar permite să se afirme că ea este în acord cu utilitarismul[16]. Argumentarea lui se desfăşoară, în principal, pe două planuri. Pe un prim plan, Hare confruntă diferite formulări date de Kant imperativului categoric cu principiul utilitarismului – acţiunile noastre sunt morale dacă ele promovează cea mai mare fericire posibilă pentru cât mai mulţi dintre semenii noştri – şi ajunge la concluzia că ele ar fi pe deplin compatibile. Pe un al doilea plan, Hare examinează cele patru exemple de maxime pe care le dă Kant în cea de-a doua secţiune a *Imm* pentru a stabili dacă argumentarea autorului este compatibilă cu principiile filosofiei utilitariste. Este vorba, într-o formulare pozitivă, de datoria de a ne conserva viaţa, de datoria de a fi cinstiţi când facem promisiuni, de datoria de a ne cultiva înzestrările şi talentele şi de datoria de a-i ajuta pe alţii, iar într-o formulare negativă de interdicţia sinuciderii, interdicţia promisiunilor false, interdicţia refuzului de a ne cultiva talentele şi interdicţia indiferenţei faţă de suferinţele semenilor noştri care nu se pot ajuta singuri. Exemplul unu şi trei privesc datorii faţă de propria persoană, iar doi şi patru datorii faţă de ceilalţi oameni. Concluzia la care ajunge Hare este că exemplele doi şi patru – interdicţia promisiunilor false şi interdicţia indiferenţei faţă de suferinţele semenilor care nu se pot ajuta singuri – sunt în deplin acord cu înţelegerea utilitaristă a cerinţei universalizării maximelor acţiunii. Argumentarea lui Kant s-ar baza, în ambele cazuri, pe ceea ce autorii de limbă engleză numesc în mod curent *generalizare utilitaristă*. Este vorba de răspunsul la întrebarea „Cum ar sta lucrurile dacă maxima mea ar deveni o lege universală?". Hare recunoaşte totodată că exemplele unu şi trei – interdicţia sinuciderii şi interdicţia refuzului de a ne cultiva talentele – nu pot fi justificate în acelaşi fel. Putem voi, fără să ne contrazicem, ca toţi cei care sunt pradă unor suferinţe insuportabile să se sinucidă şi ca oamenii să nu fie obligaţi să-şi cultive talentele. Obiecţiile împotriva refuzului cultivării talentelor – crede Hare – nu ar putea fi susţinute pe baza imperativului categoric kantian, ci doar pe baza principiului utilitarismului, ţinând seama de faptul că un asemenea refuz este incompatibil cu obligaţia noastră de

a promova nu numai fericirea proprie, ci şi fericirea a cât mai mulţi dintre semenii noştri[17]. Hare afirmă că doar prima maximă a lui Kant – maxima interzicerii sinuciderii – nu ar putea fi armonizată cu principiul utilitaristului. „Astfel, aşa cum am spus la început, Kant ar fi putut fi un utilitarist în sensul că teoria lui este compatibilă cu utilitarismul, dar în unele din judecăţile lui morale practice, rigorismul, care i-a fost inculcat, l-a condus spre argumente proaste, pe care teoria lui nu le susţine cu adevărat."[18]

Nu mă voi opri asupra modului cum răspunde Hare diferitelor obiecţii care pot fi formulate împotriva încercării sale de apropiere a filosofiei morale a lui Kant de cea utilitaristă. Voi aminti reacţia lui doar la una dintre aceste obiecţii, şi anume aceea că utilitarişii sunt consecvenţialişti, adică evaluează moralitatea acţiunilor în funcţie de consecinţele lor, în timp ce Kant respinge categoric acest punct de vedere. Hare afirmă că în ciuda unei prime impresii lucrurile nu stau, de fapt, aşa. Referindu-se la întemeierea consecvenţialistă a interdicţiei minciunii, în particular a promisiunilor false, el afirmă că aceasta este în acord cu argumentul oferit de Kant în sprijinul acestei interdicţii. Ceea ce face din minciună ceva rău din punct de vedere moral este consecinţa pe care o urmăreşte cel care minte, şi anume de a-i înşela, de a-i induce în eroare pe ceilalţi. Intenţia de a-i înşela pe ceilalţi face ca minciuna să fie ceva inacceptabil din punct de vedere moral. Pentru evaluarea morală a unui act ca minciuna este, prin urmare, hotărâtor faptul dacă agentul urmăreşte sau nu să producă o asemenea consecinţă. Or, Kant, susţine Hare, ar fi fost de acord cu asemenea concluzie. În ciuda aparenţelor, criteriul evaluării morale a acţiunilor propus de consecinţionism ar fi în acord cu bine cunoscuta afirmaţie a lui Kant, anume că singurul lucru bun fără restricţie este o voinţă bună. Sensul acestei afirmaţii ar fi că oamenii vor trebui să fie judecaţi după intenţiile urmărite prin actele lor, adică după consecinţele pe care le au în vedere, şi nu după consecinţele reale ale acestora. Voinţa însăşi ar fi voinţa de a produce anumite consecinţe. Consecinţele sunt obiectele voinţei. „Astfel, deşi singurul lucru bun fără restricţie este o voinţă bună, ceea ce o face o voinţă bună este ceea ce este voit (în mod autonom, universal, raţional şi imparţial), iar ceea ce este voit sunt consecinţele avute în vedere."[19]

Am înfăţişat mai pe larg această tentativă de a argumenta compatibilitatea principiilor teoriei morale a lui Kant cu cele ale utilitarismului şi consecinţionismului moral deoarece ea oferă un fundal contrastant pentru prezentarea criticii pe care o face Kant „filosofiei empiriste a moralei". Există câteva temeiuri pe care se sprijină respingerea de către Kant a încercărilor de a întemeia îndatoririle morale, în primul rând prin examinarea consecinţelor acţiunilor noastre. Primul este acela că aceste principii trebuie să considere doar *forma* acţiunilor, şi nu *materia* acestora. Obligaţia morală este întemeiată prin raportare la principii *a priori*, care îşi au sediul în raţiunea pură. Deja în „Cuvântul înainte" la *Imm*, Kant atrage atenţia cititorului că legea morală, drept temeiul unei obligaţii, trebuie să poarte cu sine o necesitate care nu şi-ar putea avea sursa în experienţă. Acesta este un al doilea temei care susţine distanţarea lui Kant de filosofia empiristă a moralei. Legea morală - afirmă el - reprezintă un imperativ valabil pentru fiinţe raţionale în genere, în particular pentru oameni în măsura în care ei sunt fiinţe raţionale. În secţiunea întâi a *Imm*, Kant va preveni în mod explicit „că temeiurile pe care le putem avea în acţiuni, ca şi efectele lor, în calitate de scopuri şi mobiluri ale voinţei, nu pot oferi acţiunilor nici o valoare necondiţionată şi morală". Imediat mai jos, el va preciza că „valoarea morală a acţiunii nu rezidă în efectul ce se aşteaptă de la ea şi deci nici în vreun principiu al acţiunii care are nevoie să-şi împrumute motivul de la acest efect scontat"[20]. Examinând temeiurile refuzului de a face promisiuni cu intenţia de a nu le respecta, Kant insistă asupra distincţiei dintre temeiuri *a priori* şi temeiuri empirice. Atât timp cât refuzul este întemeiat pe examinarea urmărilor posibile ale unor promisiuni pe care nu intenţionăm să le respectăm, acest refuz nu va avea o valoare morală. „Acum, una este să fii onest din datorie şi cu totul alta este să fii astfel din îngrijorarea stârnită de urmările dezavantajoase; în primul caz, *conceptul acţiunii în sine conţine deja o lege pentru mine* [sublinierea mea, M.F.]; în al doilea, trebuie să caut mai întâi în altă parte ca să văd ce efecte ar decurge pentru mine din acţiunea respectivă."[21] Principiul moral, sublinia în mod repetat Kant, are forma categorică „Trebuie!" şi nu cea ipotetică „Trebuie să faci cutare lucru dacă doreşti anumite consecinţe".

Asemenea consideraţii vor putea fi cu greu armonizate cu sugestia lui Hare potrivit căreia autorul *Imm* ar fi apreciat moralitatea acţiunilor prin raportare la consecinţele lor intenţionate. Deosebit de net va fi exprimat refuzul de a evalua calitatea şi meritul moral al acţiunilor prin raportare la consecinţele lor intenţionate la începutul secţiunii a doua a *Imm*, în paragrafele consacrate criticii filosofiei empiriste a moralei. Kant subliniază că atunci când este vorba de îndatoriri morale

> nici nu intră în discuţie dacă se întâmplă cutare sau cutare lucru, ci raţiunea porunceşte pentru sine şi independent de orice fenomen ceea ce trebuie să se întâmple, că, prin urmare, acţiunile de felul cărora lumea nu a oferit nici un exemplu şi în privinţa cărora cineva care ar întemeia totul pe experienţă ar avea mari indoieli chiar că ele pot fi realizate, sunt totuşi poruncite ferm de raţiune şi că, de pildă, pura loialitate în prietenie poate fi nu mai puţin pretinsă de la fiecare om chiar dacă e posibil ca până acum să nu fi existat nici un prieten loial, deoarece această datorie, ca datorie în genere, rezidă, înainte de orice experienţă, în ideea unei raţiuni care determină voinţa prin temeiuri *a priori*[22].

Iar în lucrarea sa despre religie, Kant va compara respectarea legii morale pe temeiul considerării consecinţelor prezumtive ale respectării ei de către mine şi de către semenii mei cu respectarea legii morale în speranţa răsplăţii într-o lume viitoare. A acţiona aşa cum o cere legea morală în speranţa unei răsplăţi înseamnă, pentru Kant, a acţiona *prudent*, dar nu *moral*. Kant interpreta în acest spirit tema creştină a vieţii după moarte afirmând că aleşii lui Dumnezeu sunt doar cei care au acţionat „fără a ţine seama de răsplată". Reluând distincţia dintre a acţiona în acord cu datoria şi din datorie, el scrie că „celor care şi-au făcut datoria de dragul răsplăţii (sau chiar al absolvirii de pedeapsa datorată) el [Dumnezeu – n.m., M.F.] le făgăduieşte aceasta într-un alt mod decât oamenilor mai buni, care şi-au făcut datoria numai de dragul ei înseşi"[23].

Este firesc să ne întrebăm care este temeiul de natură sistematică al acestei afirmări insistente a caracterului necondiţionat al îndatoririi morale, a sublinierii repetate a ideii că merit moral are împlinirea datoriei de dragul datoriei, fără a ţine câtuşi de puţin

seama de consecinţe. De ce stăruie oare Kant asupra înţelegerii datoriei morale drept imperativ necondiţionat al raţiunii pure?

Se poate presupune că ancorarea obligaţiei morale în raţiunea pură i-a apărut lui Kant drept singura cale de a o scoate din regimul contingenţei şi relativităţii, de îndată ce el nu a mai gândit această obligaţie drept ceva impus din afară de către o instanţă transcendentă. Kant pare să fi crezut că moralitatea, ca şi cunoaşterea cu valoare obiectivă de altfel, nu ar putea fi cu adevărat asigurată decât prin principii care sunt în acelaşi timp imanente şi pure. Obligaţia morală este caracterizată drept respect pentru legea pe care o fiinţă autonomă şi-o autoimpune şi, prin aceasta, drept expresia supremă a libertăţii omului. Ca fiinţă morală, ca fiinţă liberă, omul este pentru Kant o realitate noumenală, şi nu fenomenală. Pe temeiul unei asemenea distincţii, Kant tinde să opună orizontul moralităţii orizontului experienţei în termeni ca absolut şi relativ, necondiţionat şi condiţionat.

Din această perspectivă vom putea înţelege mai bine şi sublinierea opoziţiei dintre imperativul categoric şi imperativele ipotetice, dintre legea morală, ca postulat al raţiunii pure, şi principii ale acţiunii care pot fi justificate numai prin examinarea consecinţelor aplicării lor, adică pe baza experienţei. În multe pasaje din *Imm* şi *Crp* transpare cu claritate preocuparea autorului de a evidenţia opoziţia dintre legitimarea sau invalidarea morală a unei maxime prin examinarea consecinţelor statuării ei drept lege universală şi evaluarea ei prin raportare la principiul necondiţionat al moralităţii. Aceste pasaje pot fi citite drept tot atâtea încercări de a sublinia că imperativul categoric nu trebuie confundat cu acel principiu moral familiar care este regula de aur. Filosoful îşi previne cu insistenţă cititorul asupra înţelegerii principiului suprem al moralităţii drept o simplă sublimare teoretică a regulii de aur. Căci regula de aur este un imperativ prin excelenţă ipotetic. Atunci când omul raţional o acceptă drept principiu al conduitei sale gândul său va fi negreşit acela că el nu este îndreptăţit să ceară ca alţii să respecte în relaţiile cu el reguli pe care el însuşi nu este dispus să le respecte în relaţiile sale cu semenii. Întrebarea pe care şi-o va pune tot timpul va fi: „Ce s-ar întâmpla dacă ceilalţi ar proceda ca şi mine?". Suntem aici pe terenul unei vechi înţelepciuni populare (Ce ţie nu-ţi place, altuia

nu-i face!) şi cădem de acord că dacă adeseori nu dăm curs îndemnului raţiunii asta se întâmplă deoarece egoismul exclusivist, înclinaţiile şi pasiunile au o putere mai mare asupra noastră decât acel îndemn atât de rezonabil.

Sublinierea faptului că temeiurile respectării datoriei la omul bun din punct de vedere moral sunt pure, şi nu empirice, reprezintă o constantă a interpretării standard a imperativului categoric. Este acea interpretare care a fost elaborată în numeroase studii şi comentarii mai vechi sau mai noi consacrate filosofiei practice a lui Kant. Ascuţişul acestei interpretări este îndreptat împotriva tendinţelor de a apropia legea morală kantiană de regula de aur şi de a atenua, în acest fel, opoziţia dintre filosofia morală a autorului *Crp* şi filosofia morală de orientare utilitaristă şi consecinţionistă. Se previne cu insistenţă că pentru Kant răspunsul la întrebarea „Ce trebuie să fac?" nu va consta în evaluarea consecinţelor acţiunilor, ci în conformitatea acestora cu ceea ce prescrie un principiu necondiţionat al raţiunii pure. Reconstrucţia pe care o dă cunoscutul cercetător kantian Otfried Höffe tremeiurilor acceptării sau respingerii unei maxime în cele patru exemple din *Imm* poate fi apreciată drept o foarte bună ilustrare a punctului de vedere că imperativul categoric a fost gândit de Kant drept un principiu pur raţional. Teza centrală a interpretării lui Höffe este că pentru Kant evaluarea morală a unei maxime se face prin raportare doar la structura ei, şi nu la consecinţele ipotetice ale adoptării generale a acesteia. Vom respinge anumite maxime ca moral inacceptabile deoarece de îndată ce încercăm să le gândim drept legi universale ajungem inevitabil la contradicţii logice.

Iată, pe scurt, modul cum argumentează Höffe această concluzie în cazul fiecăreia din cele patru exemple. Omul care ascultă de glasul raţiunii nu are voie să se sinucidă nici atunci când el este dezgustat de viaţă. Funcţia sentimentului de dezgust al unei fiinţe, care este indiciul unei lipse, este de a stimula o activitate care va culmina în înlăturarea lui şi în atingerea unei stări de satisfacţie. De aceea nu poate fi concepută o lege potrivit căreia acea stare de profundă neplăcere care este dezgustul faţă de viaţă să ducă, în toate cazurile, în mod necesar, la suprimarea vieţii. Căci, în acest caz, aceleiaşi senzaţii, cea de dezgust, îi vor fi atribuite două funcţii

contradictorii: promovarea şi distrugerea vieţii. Maxima sinuciderii din dezgust de viaţă implică, aşadar, o contradicţie[24]. Şi în cazul respingerii maximei de a face promisiuni pe care ştim că nu le vom respecta şi nu avem intenţia de a le respecta argumentarea lui Kant ar viza exclusiv structura maximei, şi nu consecinţele adoptării ei ca lege generală. Cel care face o promisiune îşi asumă o obligaţie, contractează o datorie. O promisiune este ceva pe care cel care o face şi-l impune lui însuşi. Dacă promisiunea este mincinoasă, atunci agentul nu-şi impune nimic. Caracterul de autoimpunere a promisiunii este astfel anulat. „O promisiune pe care o facem ştiind şi gândind că nu o s-o respectăm se sprijină pe o maximă în contradicţie cu ea însăşi, a cărei universalizare nu poate fi gândită ca lege a naturii. Căci este imposibil a gândi o lege după care o datorie faţă de tine însuţi nu reprezintă cu adevărat o datorie faţă de tine însuţi."[25] Ultimele două exemple ale lui Kant se referă la maxime care prescriu datorii imperfecte. Putem gândi, dar nu putem dori fără contradicţie ca aceste maxime să nu fie universal respectate. Să considerăm cazul datoriei de a ne cultiva talentele. Argumentarea lui Kant este redată în felul următor. O fiinţă raţională, spre deosebire de una pur naturală, se distinge prin facultatea de a acţiona potrivit reprezentării anumitor legi, adică în acord cu principii raţionale obiective. De aceea, fiinţele raţionale nu se pot limita la ceea ce le-a dăruit natura. Ele tind să treacă dincolo de aceste limite. Cultivarea talentelor reprezintă mijlocul în vederea atingerii acestui scop. Ceea ce face din om o fiinţă raţională – tendinţa de a-şi cultiva talentele – ar deveni imposibil potrivit maximei de a trăi cât mai comod, evitând orice sforţări. O fiinţă raţională nu poate dori să fie împiedicată dezvoltarea aptitudinilor şi talentelor ei fără a renunţa la calitatea de a fi înzestrată cu voinţă. A voi ca refuzul cultivării talentelor să fie o lege universală înseamnă, prin urmare, ca voinţa să se contrazică pe ea însăşi[26]. Aceeaşi concluzie poate fi desprinsă din analiza maximei care ne prescrie să-l ajutăm pe cel care nu se poate ajuta singur. Orice om, ca fiinţă cu puteri limitate care trebuie să-şi satisfacă anumite nevoi elementare, poate ajunge în situaţia de a fi dependent de ajutorul celorlalţi. Ca fiinţe raţionale nu putem dori fără contradicţie o lege a naturii după care cel ce nu se poate ajuta

singur să nu poată spera să fie ajutat. Căci, pe de o parte, se recunoaşte că satisfacerea unor nevoi elementare este o condiţie a supravieţuirii şi se ştie că în multe cazuri această satisfacere nu este posibilă fără asistenţă, iar, pe de altă parte, se refuză această asistenţă.

> Fundamentul interdicţiei morale de a rămâne indiferent la nevoile altuia implică doar că nu se poate dori o lege naturală de aşa fel încât o voinţă încearcă să atingă ţeluri vitale şi, simultan, ea îşi refuză în mod fundamental calea pe care poate să le atingă. Astfel, se pare că se poate reconstrui cel de al patrulea exemplu fără a face apel la consideraţii empirico-pragmatice pentru a întemeia maxime morale. Iar aceasta în armonie cu preocuparea fundamental raţională a întregii etici kantiene.[27]

Reconstrucţia dată de Höffe argumentării lui Kant în cazul celor patru exemple este împărtăşită de alţi comentatori ai *Imm*. Ralf Ludwig, de exemplu, afirmă, la capătul propriei sale prezentări şi discuţii a celor patru exemple, că imperativul categoric kantian este un instrument de indicare a contradicţiei în gândirea şi voinţa oricărei fiinţe raţionale care ar refuza să accepte ca maxima acţiunii ei să devină lege universală[28].

Asemenea reconstrucţii ale argumentării lui Kant, care îşi propun să arate că o fiinţă raţională realizează evaluarea morală pe bază de consideraţii *a priori*, mi se par discutabile din cel puţin două puncte de vedere.

Mai întâi, se poate observa că în argumentele lui Höffe şi Ludwig nu intervin doar consideraţii *a priori*. În cazul fiecărui exemplu, argumentarea se sprijină pe definiţii sau precizări ale semnificaţiei unor concepte cum sunt dezgustul de viaţă, promisiunea, fiinţă raţională *versus* fiinţă pur naturală, fiinţă cu puteri limitate. Or, acestea sunt concepte a căror semnificaţie nu poate fi stabilită independent de experienţă în genere. Cum am putea şti, în lipsa oricărei experienţe, ce este dezgustul de viaţă, promisiunea, deosebirea dintre o fiinţă raţională şi o fiinţă pur naturală sau de ce orice fiinţă raţională cu puteri finite poate ajunge oricând în situaţia de a avea nevoie de ajutorul altcuiva pentru a-şi putea satisface nevoile elementare? Deosebirea dintre utilizarea imperativului categoric pentru evaluarea maximelor pornind, într-un caz de la precizarea

semnificaţiei conceptelor implicate, iar în al doilea caz de la examinarea consecinţelor acceptării maximelor ca legi universale este, în acest sens, relativă. În demersul evaluării maximelor intervin în ambele cazuri atât experienţa, cât şi logica, ce-i drept, în moduri diferite. Logica intervine nu numai atunci când ceea ce implică universalizarea unei maxime se stabileşte pornind de la concepte, ci, în aceeaşi măsură, şi atunci când sunt examinate consecinţele acceptării unei maxime ca lege universală. Nu putem gândi sau voi fără contradicţie o lume în care toţi oamenii ar face promisiuni pe care nu ar intenţiona să le respecte, nu şi-ar cultiva aptitudinile şi talentele sau ar refuza să acorde asistenţă celor care nu se pot ajuta singuri. Iar experienţa intervine, în mod direct, atunci când implicaţiile universalizării unei maxime sunt stabilite pornind de la examinarea consecinţelor, şi indirect atunci când asta se stabileşte pornind de la concepte.

În al doilea rând, cu greu s-ar putea contesta că oamenii înzestraţi doar cu raţiune comună, spre deosebire de cei care posedă o gândire speculativă exersată, vor stabili dacă pot concepe sau vor voi universalizarea maximei acţiunii lor gândindu-se în primul rând la consecinţe, adică la modul în care ar arăta lumea într-un asemenea caz. Dacă suntem raţionali, dacă admitem că avem aceleaşi drepturi şi obligaţii ca şi semenii noştri, că nu suntem îndreptăţiţi să pretindem de la ceilalţi ceea ce nu suntem dispuşi să pretindem de la noi înşine, atunci nu vom putea concepe şi voi o lume în care toţi oamenii să facă în mod sistematic promisiuni pe care ştiu că nu intenţionează să le respecte, nu sunt dispuşi să-şi dezvolte aptitudinile şi talentele şi refuză să-i ajute pe cei care nu se pot ajuta singuri. A gândi în acest fel înseamnă însă a ne situa pe punctul de vedere al raţiunii morale comune. Atunci când Kant afirma că raţiunea comună este în judecata ei practică în deplin acord cu principiul suprem al moralităţii, ceea ce avea el în vedere era, desigur, faptul că ea acceptă sau respinge maxime ale acţiunii examinând dacă ele pot fi gândite şi voite drept legi universale. Admiţând că raţiunea comună se conduce în judecata ei practică după cerinţa „Acţionează potrivit maximei pe care o poţi gândi ca lege universală şi pe care o poţi voi ca lege universală", se pune întrebarea cum stabileşte ea, în mod obişnuit, dacă maxima acţiunii satisface această cerinţă. Răspunsul

pare neîndoielnic: reflectând dacă ea poate fi acceptată ca lege universală. Supoziţia că în viaţa comună omul raţional va accepta obligaţii şi interdicţii morale fără a examina consecinţele adoptării ca legi universale a maximelor care le stau la bază, este cu totul implauzibilă. Ne-ar fi, prin urmare, greu să i-o atribuim lui Kant. Concluzia spre care suntem conduşi este că există o anumită tensiune între susţinerea filosofului că omul bun din punct de vedere moral îşi va percepe îndatoririle ca imperative necondiţionate, că el îşi va îndeplini datoria doar de dragul datoriei, şi asigurarea lui repetată că judecata morală practică se conduce după principiul suprem al moralităţii şi este permanent în acord cu acest principiu.

Chiar şi autori ca Höffe şi Ludwig observă că prezentarea pe care o face Kant celor patru exemple conţine formulări care nu pot fi armonizate cu poziţia lui principială potrivit căreia evaluarea maximelor trebuie înfăptuită pe baza unor consideraţii pur raţionale, făcându-se abstracţie de consecinţele pe care le-ar avea respectarea sau încălcarea lor. Referindu-se la prezentarea exemplului doi, Höffe recunoaşte că unele formulări ale lui Kant încurajează „interpretarea empirico-pragmatică" a principiului suprem al moralităţii. Höffe are în vedere în primul rând afirmaţia că universalizarea maximei de a face promisiuni pe care nu avem intenţia de a le respecta ar submina în mod iremediabil relaţiile de încredere reciprocă între oameni[29]. Iar Ludwig, referindu-se la exemplul patru, susţine că unele din formulările lui Kant ar fi „neîndemânatice" deoarece ele lasă să se înţeleagă faptul că ne putem simţi obligaţi să-i ajutăm pe cei care nu se pot ajuta singuri gândindu-ne că şi noi aşteptăm, în asemenea situaţii, ca alţii să ne ajute[30].

Sugestia că formulări de acest gen reprezintă simple scăpări sau inconsecvenţe ale lui Kant nu este prea convingătoare. Este puţin plauzibil că în relatările şi comentariile sale asupra unor situaţii de viaţă Kant ar fi contrazis pur şi simplu principiile pe care trebuiau să le ilustreze aceste relatări. Este însă clar că suntem aici în faţa unei probleme. Pe de o parte, filosoful susţine că îndatoririle morale sunt imperative necondiţionate, că trebuie să ne facem datoria fără a ţine seama de urmări. Pe de altă parte, formulări precum cele de mai sus pot să fie privite şi altfel decât drept simple inconsecvenţe. Putem vedea

în ele expresia preocupării filosofului de a păstra în elaborările sale teoretice un contact strâns cu punctul de vedere al raţiunii morale comune. Se ridică, în mod firesc, întrebarea: este, oare, vorba, în acest caz, de două cerinţe care stau una în calea celeilalte şi sunt pur şi simplu ireconciliabile?

O sugestie utilă în această privinţă ne poate oferi un pasaj din prima secţiune a *Imm*, în care autorul subliniază distincţia dintre refuzul de a face o promisiune, cu intenţia de a nu o respecta, din prudenţă şi respectiv din datorie. Refuz să fac din prudenţă o promisiune mincinoasă dacă cred că foloasele pe care le-aş putea obţine în acest fel vor fi mai mici decât dezavantajele legate de o posibilă pierdere a bunei reputaţii. Refuz să fac o promisiune mincinoasă din datorie dacă un asemenea refuz este unul necondiţionat. Ştiu ce sunt dator să fac gândindu-mă la ceea ce implică transformarea în lege universală a maximei de a recurge la promisiuni mincinoase pentru a face faţă unor dificultăţi. Iată formulările lui Kant.

> Calea cea mai scurtă şi, cu toate acestea, cea mai neîndoielnică de a mă lămuri în privinţa răspunsului dacă o promisiune mincinoasă este conformă cu datoria ar fi să mă întreb: aş fi, oare, mulţumit ca maxima mea (de a ieşi din încurcătură printr-o promisiune neadevărată) să fie valabilă ca lege universală (atât pentru mine, cât şi pentru alţii) şi mi-aş putea spune, oare, că oricine poate să facă o promisiune neadevărată atunci când se află într-o încurcătură şi nu poate ieşi altfel din ea? Îmi dau seama de îndată că pot voi, ce-i drept, minciuna, dar nu pot voi deloc o lege universală de a minţi, *căci după o asemenea lege nu ar exista, de fapt, nici o promisiune* [sublinierea mea, M.F.], deoarece ar fi zadarnic să mă prefac în faţa altora cu privire la ceea ce vreau în acţiunile mele viitoare, căci ei nu ar crede ceea ce pretind eu sau, dacă ar crede-o în mod pripit, mi-ar plăti înapoi cu aceeaşi monedă, deci maxima mea ar trebui să se distrugă pe ea însăşi de îndată ce ar fi transformată în lege universală.[31]

Cu alte cuvinte, sunt dator să nu fac niciodată promisiuni cu intenţia de a nu le respecta. Acesta este un imperativ pe care trebuie să-l urmez în mod necondiţionat. De unde ştiu însă ce sunt dator să fac? Cum îmi recunosc îndatoririle morale, ceea ce trebuie să fac în

mod necondiţionat? Îmi spune asta, întotdeauna, o voce lăuntrică? Fără îndoială că noi putem avea adesea această impresie. Nu este o voce lăuntrică cea care ne spune să-l ajutăm pe cel ce suferă, să-l apărăm pe cel asuprit pe nedrept ş.a.m.d.? Există totuşi situaţii în care această voce tace şi va trebui să reflectăm pentru a stabili ce suntem datori să facem. De ce natură sunt acele reflecţii care ne pot ajuta să ne orientăm în asemenea situaţii? Nu cred că poate exista vreun dubiu asupra răspunsului lui Kant. Vom recunoaşte o datorie, adică ceea ce trebuie să facem independent dacă este sau nu convenabil din punctul de vedere al dorinţelor şi intereselor proprii, examinând consecinţele transformării maximei acţiunii noastre într-o lege universală. Trebuie să ne facem datoria independent de urmări, adică în mod necondiţionat. Trebuie să stabilim însă care este aceasta. Iar în multe cazuri nu o putem face altfel decât examinând consecinţele universalizării unor maxime alternative. Pare plauzibil că filosoful nostru a atribuit capacitatea de a realiza o asemenea evaluare raţiunii morale comune atunci când afirma că aceasta are permanent în faţa ochilor principiul suprem al moralităţii. Aşadar, a admite că îndatoririle morale sunt imperative necondiţionate nu este ceva ireconciliabil cu recunoaşterea şi cu sublinierea faptului că raţiunea morală comună poate identifica aceste îndatoriri examinând consecinţele acţiunilor conduse de anumite maxime. Că aşa a gândit Kant pare să o indice şi o precizare pe care o face el imediat după pasajul citat, şi anume că acea maximă care nu poate fi gândită sau voită ca lege universală „trebuie repudiată, iar aceasta, ce-i drept, nu din pricina unui dezavantaj iminent, care ar putea rezulta pentru tine sau chiar pentru alţii, ci deoarece ea nu-şi poate găsi locul, ca principiu, într-o legislaţie universală"[32].

Concluziile la care am fost conduşi în încercarea de a clarifica relaţia filosofiei morale a lui Kant cu raţiunea comună nu susţin punctul de vedere conform căruia ar exista o incompatibilitate fundamentală între o filosofie morală de inspiraţie kantiană şi una utilitaristă, chiar dacă aceste concluzii nu vin în întâmpinarea sugestiei lui R.M. Hare că între ele nu ar exista deosebiri semnificative. Căci nu pot fi şterse pur şi simplu acele deosebiri dintre perspective asupra sensului existenţei omeneşti care sunt centrate pe conceptul datoriei şi res-

pectiv al fericirii. Examinarea lor din punctul de vedere al relaţiei cu raţiunea morală comună previne însă împotriva tendinţei de a dramatiza aceste deosebiri. Kantienii şi utilitariştii pot realiza un acord cuprinzător cu privire la îndatoririle morale fundamentale ale oamenilor, atât cu privire la cele care se referă la propria perfecţionare, cât şi în ceea ce priveşte cele care ne cer să contribuim la fericirea semenilor. Iar această apropiere este ţocmai lucrul la care ne putem aştepta, dacă ţinem seama de faptul că ceea ce apropie aceste două mari orientări în filosofia morală este preocuparea de a păstra contactul cu judecata morală a oricărui om raţional care nu are interese propriu-zis intelectuale, şi cu atât mai puţin specific filosofice.

Este o apropiere pusă în lumină şi de cercetări recente de etică evoluţionistă. Aceste cercetări arată în mod clar că există la oameni şi la specii apropiate, cum sunt primatele superioare, predispoziţii înnăscute de cooperare şi ajutorare a semenilor. Sunt predispoziţii promovate de selecţia naturală, pe care Michael Ruse le desemnează prin expresia *altruism social*[33]. Este vorba de imperative resimţite cu atâta forţă, chiar şi în comunităţi omeneşti arhaice, încât nu este nevoie ca ele să fie justificate. Un exemplu este tabuul incestului. Nu numai că fraţii şi surorile, părinţii şi copiii nu doresc, de obicei, să întreţină relaţii sexuale, ci ei simt că nu au voie să întreţină asemenea relaţii[34]. Împotriva unei opinii adânc înrădăcinate, cercetări în domeniul biologiei evoluţioniste evidenţiază că nu numai tendinţele egoiste de autoconservare, ci şi cele altruiste au o bază genetică. Ultimele nu au, aşa cum s-a crezut mult timp, doar o determinare culturală. Din punct de vedere strict biologic, omul, ca şi rudele lui apropiate, primatele superioare, nu este o fiinţă pur egoistă. Există o corelaţie semnificativă între planul predispoziţiilor şi sentimentelor altruiste programate genetic, care determină ceea ce ne place şi nu ne place, şi cel al noţiunilor de bine şi rău, noţiuni care susţin conştiinţa datoriei şi a obligaţiei morale. Nu există, dimpotrivă, o susţinere biologică pentru preceptele comune ale unor mari sisteme raţionaliste de filosofie morală, cum sunt cel kantian şi cel utilitarist, precum şi a unor mari tradiţii religioase, de exemplu pentru preceptul că toţi oamenii sunt la fel de importanţi şi că avem obligaţia de a-i ajuta în egală măsură pe toţi. Cercetările antropologice şi sociologice indică

în mod clar existenţa unei scări a intensităţii predispoziţiilor altruiste ale indivizilor. Pe palierul cel mai înalt stau copiii proprii şi rudele apropiate, se continuă cu prietenii, cu colegii şi colaboratorii şi se coboară apoi la consăteni, la oamenii din aceeaşi regiune, din aceeaşi ţară etc. Disponibilitatea majorităţii oamenilor, făcând abstracţie nu numai de anumite persoane, dar şi de mentalităţi culturale care par să câştige teren în societăţi prospere, este de a oferi asistenţă şi ajutor cu deosebire celor care, cel puţin în principiu, pot să înapoieze ceva din ceea ce li s-a oferit[35]. Simţim mult mai puternic predispoziţia de a-i ajuta pe cei apropiaţi. Există, fără indoială, o tensiune între asemenea predispoziţii biologice şi imperativul kantian de a-i ajuta în egală măsură pe toţi oamenii care nu se pot ajuta singuri, sau cel utilitarist de a promova fericirea tuturor oamenilor, indiferent de ceea ce pot ei să ne restituie[36]. Este vorba, până la urmă, de o tensiune între raţiunea comună, care susţine aceste imperative, şi predispoziţiile noastre genetice. Apelul umanitarist-universalist al acelor mari orientări în filosofia morală al căror punct de sprijin este imperativul raţiunii morale comune – regula de aur – poate, desigur, contribui la atenuarea acestei tensiuni, fără să o poată totuşi înlătura.

*
* *

Am examinat filosofia morală a lui Kant din perspectiva relaţiei ei cu raţiunea morală comună. Kant a crezut în mod ferm că oameni fără preocupări intelectuale pot fi majori din punct de vedere moral în măsura în care ei sunt capabili să se folosească de propria lor raţiune. Familiarizarea cu reflecţia filosofică asupra bazelor moralităţii nu este necesară pentru ca oamenii să deosebească binele de rău şi să acţioneze în consecinţă în împrejurările obişnuite ale vieţii. Cine ar putea afirma că fără asistenţa reflecţiei filosofice ei nu ar şti ce sunt datori să facă, nu ar percepe clar viaţa şi demnitatea ca valori supreme care trebuie să fie apărate şi ocrotite? Mintea noastră nu trebuie să fie luminată şi orientată de concluziile unei analize filosofice pentru ca înşelarea celui inocent, constrângerea prin tortură de a acţiona împotriva propriilor convingeri, despărţirea cu forţa a copiilor de părinţii lor, lipsirea oamenilor de resursele necesare

pentru satisfacerea nevoilor elementare ale vieţii sau uciderea unor fiinţe nevinovate să provoace o reacţie de profundă indignare şi o condamnare fără reţinere. Ştim prea bine că în asemenea situaţii şi în multe altele raţiunea comună şi sentimentele asociate ei sunt pe deplin suficiente pentru a asigura orientarea noastră.

Cum stau însă lucrurile în situaţii excepţionale, dilematice, în acele situaţii în care soluţiile alternative îi apar raţiunii morale comune drept deopotrivă de inacceptabile? Nu ar putea ajuta în acest caz luminile filosofiei raţiunea morală comună să depăşească impasul în care se găseşte? Vom fi bine sfătuiţi dacă vom căuta răspunsul la această întrebare examinând cazuri reprezentative pentru situaţii de acest fel.

Iată unul, relatat relativ recent de revista germană *Der Spiegel*. Poliţia din Frankfurt am Main a arestat un tânăr, student în drept, pe baza unor indicii clare că făcea parte dintr-un grup care răpise un copil, fiul unui bancher. Existau bune temeiuri pentru a crede că viaţa copilului era în pericol şi că timpul care stătea la dispoziţie pentru a o salva era foarte scurt. În faţa refuzului persistent al celui arestat de a dezvălui locul unde a fost ascuns copilul, vicepreşedintele poliţiei din Frankfurt, caracterizat de colegi drept un model de corectitudine, a ordonat ca această mărturisire să fie smulsă prin ameninţarea cu tortura. Ameninţarea a produs imediat efectul scontat; învinuitul a vorbit. Corpul copilului a fost găsit într-un iaz de lângă Frankfurt. Înaltul funcţionar al poliţiei şi-a asumat responsabilitatea pentru decizia sa şi a informat imediat procuratura. Codul Penal german interzice strict tortura ca metodă de anchetă. Iar ameninţarea cu tortura este echivalată de lege cu punerea ei în pratică. Cazul este discutat în *Der Spiegel* drept dilemă juridică. Pot fi invocate argumente juridice pentru şi împotriva deciziei funcţionarului poliţiei din Frankfurt. Pentru, deoarece această decizie a fost luată într-un caz absolut excepţional, cu singurul scop de a salva viaţa unei fiinţe omeneşti sau de a preveni ca sănătăţii acesteia să-i fie aduse daune ireversibile. Funcţionarul responsabil şi-a justificat decizia afirmând că refuzul de a recurge la toate mijloacele pentru a afla locul unde este ascuns copilul punea poliţia sub acuzaţia de a fi făcut posibilă crima prin aşteptare şi inacţiune. Cunoscuţi jurişi germani au apreciat

că, în acest caz, încălcarea unei interdicţii legale ar putea fi justificată în măsura în care reprezenta singura posibilitate care mai stătea la îndemână pentru a încerca salvarea vieţii unei fiinţe nevinovate. Preşedintele Asociaţiei Judecătorilor germani a declarat, fără a pune, desigur, în discuţie interdicţia torturii şi a ameninţării cu tortura, că există cazuri excepţionale care nu pot fi soluţionate cu mijloace juridice, cazuri în care bunuri sau valori juridice trebuie să fie puse în cumpănă unele în raport cu celelalte. În cazul de faţă, acestea au fost viaţa copilului, pe de o parte, şi nevătămarea corporală a celui învinuit, pe de altă parte. Unii parlamentari, ministrul german de Interne şi organizaţii ca Amnesty International au insistat însă asupra faptului că interdicţia ameninţării cu tortura este una absolută şi că orice încălcare a acestei interdicţii, ca mijloc pentru obţinerea unei depoziţii pe care învinuitul o refuză, creează un precedent, constituind o gravă ameninţare pentru orice stat de drept. Cei care au susţinut că decizia poliţistului din Frankfurt nu poate fi apărată juridic insistau asupra faptului că respectul demnităţii fiinţei umane, care a fost încălcat prin această decizie, nu este o valoare ce poate fi pusă în cumpănă cu alte valori juridice. În sfârşit, alţi experţi au fost mai rezervaţi apreciind că acest caz reprezintă o dilemă de nesoluţionat şi, în acest sens, un coşmar pentru poliţişti şi jurişti.[37]

Facând abstracţie de controversa juridică, este vorba aici de un caz dilematic în primul rând din punct de vedere moral. Într-adevăr, interzicerea torturii şi ameninţării cu tortura, ca normă juridică, are o întemeiere morală. Înainte de scoaterea ei în afara legii, tortura a fost considerată de raţiunea morală comună o metoda inacceptabilă pentru a afla adevărul de la cei bănuiţi de crime. Astfel încât nu concluziile unei analize filosofice, ci, în primul rând, exerciţiul judecăţii morale comune a condus la decizia de a interzice prin lege tortura. Pe de altă parte, refuzul de a recurge la mijloace excepţionale pentru a salva vieţi nevinovate poate fi cu greu justificat din punct de vedere moral. Întrebat de ziarişti, funcţionarul poliţei din Frankfurt a invocat pentru decizia lui atât de problematică raţiuni morale. El a spus că i-ar fi fost greu să explice părinţilor că viaţa copilului nu a putut fi salvată deoarece a trebuit să fie respectat dreptul învinuitului de a refuza să facă depoziţii. Dacă ne gândim că acest om, care se

găsea în situaţia de neinvidiat de a trebui să ia o decizie sub presiunea timpului, ar fi putut să se pună foarte bine la adăpost pe sine şi familia sa invocând faptul că a epuizat toate mijloacele de a-l face să vorbească pe tânărul aflat în anchetă, atunci va trebui să recunoaştem că motivaţia actului său a fost una morală, că purtarea lui a fost curajoasă, chiar eroică. Vom putea astfel aprecia mai bine cât de profundă este dilema pe care o pune acest caz în faţa judecăţii morale sănătoase.

Este firesc să ne întrebăm dacă într-un caz disperat cum este acesta nu ne-ar putea ajuta filosoful. Poate, oare, imperativul categoric kantian să ne ofere soluţia, să ne indice ceea ce ar fi trebuit făcut în această situaţie? În limbaj kantian, suntem aici în faţa a două maxime în conflict: maxima de a respecta demnitatea fiinţei umane şi maxima de a face tot ce ne stă în putinţă pentru a salva viaţa unei fiinţe nevinovate. Amândouă pot fi justificate prin raportare la imperativul categoric. Deciziile pe care le dictează ele, cea de a obţine informaţii despre locul unde este ascuns copilul prin mijlocul extrem pe care îl reprezintă ameninţarea cu tortura, şi decizia de a nu atenta la demnitatea unei fiinţe omeneşti cu riscul de a fi compromisă orice şansă de salvare a vieţii alteia, cad ambele sub sancţiunea principiului suprem al moralităţii, în formularea pe care i-a dat-o Kant. Nu ştim ce ar fi spus Kant dacă ar fi fost pus în faţa unei asemenea dileme. Kantienii ar putea sugera drept cale de ieşire din impas formularea unei maxime superioare, maximă care ar putea fi validată pe baza imperativului categoric.[38] Maxima ar fi: „Ameninţarea cu tortura sau o altă atingere a demnităţii fiinţei umane este permisă atunci când ea reprezintă singurul mijloc de a salva viaţa unei fiinţe nevinovate". Este însă necesară cunoaşterea şi utilizarea principiului formulat de Kant pentru a ajunge la această concluzie şi a acţiona în acest sens? Nu a ajuns funcţionarul poliţiei din Frankfurt la aceeaşi concluzie utilizând doar resursele raţiunii morale comune?

O privire chiar fugitivă asupra noilor dileme morale pe care le generează fenomenul de brizantă actualitate al terorismului, care încearcă să impună statelor condiţii politice prin ameninţarea uciderii ostaticilor, întăreşte această constatare. Nici în acest caz decizia autorităţilor responsabile nu este neproblematică şi uşor de luat.

Este vorba, în cele din urmă, de viaţa unor oameni. De cele mai multe ori aceştia nu sunt eroi şi doresc cu orice preţ să trăiască. Ei, ca şi cei apropiaţi lor, nu acceptă ca autorităţile să lase să fie ucişi pentru a apăra principii şi interese oricât ar fi ele de importante şi de bine justificate. Nici chiar gândul că cei care iau decizia de a nu ceda ultimatumului teroriştilor şi cei care o aprobă ar fi de acord cu asemenea decizie atunci când ar fi vorba de propria lor viaţă (ceea ce, desigur, este problematic) nu-i va putea consola şi îndemna la resemnare. Salvarea propriei lor vieţi le apare drept imperativul suprem.

Putem, pe de altă parte, înţelege foarte bine de ce mulţi dintre cei care-i compătimesc sincer, în primul rând cei chemaţi să ia decizia, nu împărtăşesc acest mod de a vedea lucrurile. Pentru orice om cu judecată sănătoasă este clar că cedarea în faţa acestui gen diabolic de şantaj ar însemna o puternică încurajare pentru terorism. Viaţa şi securitatea unui număr tot mai mare de oameni nevinovaţi ar fi astfel pusă în primejdie, desfăşurarea normală a vieţii, principiile şi valorile lumii civilizate ar fi profund afectate. Chiar dacă frecvenţa şi amploarea actelor teroriste cu ţeluri politice se datorează în parte unor decizii strategice greşite ale liderilor politici responsabili, acesta nu poate fi un argument pentru a face concesii celor care comandă şi execută asemenea acte. Este clar că şi în acest caz două maxime general acceptate intră în conflict şi că orice decizie va atrage după sine nesocotirea uneia dintre ele. Şi, de asemenea, că singura ieşire ar putea-o reprezenta adoptarea a ceea ce am putea numi o „maximă superioară". Dat fiind că orice decizie responsabilă, justificată din punct de vedere moral, trebuie să răspundă necesităţii combaterii terorismului ca instrument al luptei politice şi, pe această cale, apărării intereselor vitale ale unui număr cât mai mare de oameni, rezultă că cel puţin în unele cazuri nu va exista o alternativă la jertfirea unor vieţi. Maxima superioară ne apare moral justificată, chiar dacă nu există mângâiere pentru consecinţe ale deciziilor la care conduce ea.

La întrebarea dacă imperativul categoric kantian ne-ar putea oferi o altă îndrumare decât raţiunea comună, răspunsul este, şi în acest caz, unul negativ. Dacă lucrurile ar sta altfel, atunci sistemele de filosofie morală ar trebui să ocupe primul loc în pregătirea poli-

ticienilor, juriştilor, medicilor şi a altor profesiuni în care oamenii sunt puşi uneori în situaţia de a lua decizii în cazuri dilematice din punct de vedere moral. Dacă resursele raţiunii comune sunt în asemenea cazuri pe deplin suficiente, aceasta arată încă o dată că ele conduc la maxime de acţiune care sunt convergente cu cele pe care le susţine o reflecţie filosofică asupra bazelor moralităţii.

Ar fi însă îndreptăţită concluzia că cercetarea kantiană a bazelor moralităţii este, ce-i drept, o realizare speculativă sublimă, care poate procura cea mai înaltă desfătare cunoscătorilor, dar lipsită de orice utilitate practică? Nu cred acest lucru. Experienţa vieţii, modele exemplare de comportament, marea literatură sunt în măsură să fortifice, să vitalizeze exerciţiul raţiunii morale comune, să întărească discernământul moral al oamenilor. Ele au, ca atare, o valoare inestimabilă. Şi nu în mai mică măsură răsfrângerea puternică în mintea şi sufletul oamenilor a nemuritoarelor formulări kantiene ale legii morale. Dacă în *Crp* Kant vorbeşte pentru cei puţini, familiarizaţi cu speculaţii filosofice aride, în multe pasaje din *Imm* şi din partea a doua a *Mm*, consacrată teoriei virtuţii, el se adresează unui cerc mult mai larg de cititori. Este vorba de toţi acei oameni care au curajul să se folosească de propria lor raţiune. Reflecţiile filosofului îi vor confirma adesea în judecata lor morală, dar îi vor putea şi avertiza atunci când ea şchioapătă deoarece ei nu mai percep clar şi distinct glasul raţiunii.

Kant recunoaşte şi subliniază că raţiunea comună are permanent în faţa ochilor săi principiul suprem al moralităţii. În măsura în care acesta este cazul, ea va fi pe deplin competentă să distingă binele de rău, să asigure orientarea acţiunii în împrejurările curente, normale ale vieţii. Omul de rând cu minte luminată poate spera să reuşească tot atât de bine ca şi filosoful. Uneori chiar mai bine, deoarece filosoful „nu poate avea alt principiu decât cel al intelectului comun, dar judecata lui poate fi uşor derutată de o mulţime de considerente ce nu ţin de problema în discuţie şi care îl îndepărtează de la calea cea bună"[39]. Se poate presupune că lui Kant o întemeiere filosofică a principiului moralităţii îi apărea importantă nu numai deoarece ea face posibilă derivarea interdicţiilor şi îndatoririlor morale general recunoscute de către oamenii raţionali din conceptul unei fiinţe

raţionale în genere. El nu a subapreciat, desigur, o asemenea realizare. Avem însă bune motive de a crede că filosoful a considerat critica sa a raţiunii practice şi drept o contribuţie la întărirea puterii şi influenţei raţiunii asupra gândirii şi acţiunii oamenilor, la dezvoltarea discernământului lor moral. Principiul său de a acţiona nu numai conform datoriei, ci *din datorie*, a fost apreciat, pe bună dreptate, ca unul care înalţă sufletul (*herzerhebendes*)[40]. Kant a crezut ferm că filosofia îl poate învăţa pe om să gândească mai bine şi să trăiască mai bine[41]. Iar dacă constatăm o slăbire vizibilă a acestei credinţe în vremurile noastre, cu greu am putea vedea în ea un semn al progresului.

Note

1. „... Este o dogmă acceptată că utilitariştii şi Kant sunt poli opuşi ai filosofiei morale. Această idee a devenit ortodoxia curentă, cel puţin de la începutul secolului XX, când Prichard şi Ross, ei înşişi gânditori deontologişti, au crezut că şi-au găsit un părinte în Kant. John Rawls, la rândul său, a fost profund influenţat de aceşti filosofi intuiţionişti şi nu a socotit necesar să documenteze într-un mod prea amănunţit descendenţa kantiană a vederilor lor. În consecinţă, istoria potrivit căreia Kant şi utilitariştii trebuie să fie în dezacord este acum povestită în mod constant tuturor începătorilor care studiază filosofia morală." (M.R. Hare, „Could Kant have been Utilitarian?", în M.R. Hare, *Sorting out Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp. 147-148.)
2. Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 118.
3. „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis", în Immanuel Kant, *Sämtliche Werke*, vol. VI, Karl Vorländer (ed.), Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922, p. 83.
4. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, pp.14-15. Citatele din această lucrare sunt date după traducerea lui Nicolae Bagdasar (Editura Ştiinţifică, 1972), cu modificări adesea importante preluate dintr-o nouă traducere, încă nepublicată, care a fost realizată sub coordonarea profesorului Valentin Mureşan.
5. *Ibidem*, p. 20.
6. *Ibidem*, p. 21.
7. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, traducere de Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, 2004, p. 49.

8. *Ibidem*, p. 288.
9. *Ibidem*, p. 256.
10. Există multe mărturii privitoare la respectul lui Kant pentru raţiunea comună sănătoasă. Unele dintre ele de-a dreptul impresionante. Mulţi dintre prietenii cei mai apropiaţi ai filosofului erau persoane cu îndeletniciri practice, pe care el le aprecia în mod deosebit pentru echilibrul şi rectitudinea de nezdruncinat a judecăţii lor. Kant supunea chiar şi elaborările sale speculative controlului unor asemenea minţi. Reinhold Barnhard Jachmann, fost student, secretar şi biograf al filosofului, îşi aminteşte afirmaţia făcută în prezenţa lui de Kant că nu a scris nici o propoziţie în *Critica raţiunii pure* „pe care să nu i-o fi prezentat mai înainte lui Green al său, pentru a fi judecată de intelectul său nepărtinitor şi nelegat de nici un sistem". (Karl Vorländer, *Immanuel Kants Leben*. Neu herausgegeben von Rudolf Malter, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, p. 62.) Joseph Green (1727-1786), despre care Kant spunea că a fost prietenul său cel mai bun, era un negustor englez stabilit la Königsberg. Ani de-a rândul, Kant a petrecut câteva ore ale după-amiezei în casa lui Green, a cărui moarte relativ timpurie l-a afectat profund. (Vezi K. Vorländer, *op. cit.*, pp. 134-135.)
11. Pentru dezvoltări, vezi Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*, Prometheus Books, New York, Amherst, 2000, îndeosebi p. 213 şi p. 148.
12. Vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., p. 8. Iată şi răspunsul dat de Kant, într-o notă de subsol a „Prefeţei" sale la *Crp*, unui recenzent care îi reproşa că „nu a stabilit un principiu nou de moralitate, ci numai o nouă formulă": „Dar cine ar voi să introducă un nou principiu al oricărei moralităţi şi oarecum s-o descopere el cel dintâi? La fel ca şi cum înaintea lui lumea ar fi fost cu privire la datorie ignorantă sau într-o totală eroare. Cine ştie însă ce înseamnă pentru un matematician o *formulă*, care defineşte precis ceea ce e de făcut pentru a rezolva o problemă, şi nu te lasă să greşeşti, acela nu va considera ca fără importanţă şi inutilă o formulă care face acelaşi lucru cu privire la orice datorie în genere". (*op. cit.*, p. 94.)
13. *Ibidem*, pp. 21-23.
14. *Ibidem*, p. 23.
15. Vezi R.M. Hare, *op. cit.*, p. 148.
16. Vezi *ibidem*, pp. 152-155.
17. *Ibidem*, p. 153.
18. Vezi *ibidem*, p. 155.
19. *Ibidem*, p. 165.
20. Vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., pp. 18-19.

21. *Ibidem*, p. 20.
22. *Ibidem*, pp. 25-26. Forţa acestui argument este, totuşi, discutabilă. Căci faptul că în această lume, o lume în care trăiesc doar fiinţe raţionale imperfecte, nu ar exista un prieten pe deplin loial nu probează că loialitatea deplină în prietenie, ca datorie morală, nu ar putea fi întemeiată prin raportare la experienţă. Într-adevăr, dacă îmi pot dori prieteni pe deplin loiali, atunci, ca fiinţă raţională, voi resimţi datoria de a mă purta pe deplin loial faţă de prieteni. Şi aceasta deoarece îmi dau seama foarte bine că oamenii raţionali nu se vor purta loial cu mine decât dacă vor constata că eu sunt pe deplin loial faţă de ei. Datoria loialităţii în prietenie va putea apărea astfel drept una necondiţionată, chiar dacă purtarea mea nu va fi întotdeauna la înălţimea datoriei. Faptul că noi avem ideea perfecţiunii morale nu dovedeşte că ea este o idee absolut *a priori*, care îşi are originea în raţiunea pură, independent de orice experienţă.
23. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, ed. cit., p. 226.
24. Vezi Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, J. Vrin, Paris, 1993, pp. 111-113.
25. *Ibidem*, p. 118.
26. *Ibidem*, pp. 119-121.
27. *Ibidem,* p. 124. Pentru o argumentare asemănătoare, vezi şi Reiner Wimmer, „Funcţia dublă a imperativului categoric în etica lui Kant", traducere de G. Lepădat, în M. Flonta, H.-K. Keul, *Filosofia practică a lui Kant*, Polirom, Iaşi, 2000, pp. 174-189.
28. Vezi Ralf Ludwig, *Der kategorische Imperativ. Eine Lese-Einführung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1995, pp. 73-85, cu această concluzie la p. 85.
29. Vezi O. Höffe, *op. cit.*, p. 118.
30. „O generalizare de prim-plan a maximei «Dacă cineva este la ananghie, nu vreau să contribui cu nimic la ajutorarea lui» ar duce la rezultatul: eu nu pot voi acest lucru deoarece eu însumi aş putea ajunge odată la ananghie şi atunci nimeni nu m-ar ajuta. Această perspectivă nu este, în mod sigur, falsă. Şi menţionarea de către Kant a unor cazuri în care eu însumi aş avea nevoie de ajutor şi nu l-aş primi îi dă dreptate. Dar aceasta ar însemna că ajutorul meu pentru cineva străin care este la ananghie ar avea scopul ca eu însumi să fiu ajutat. Cum am văzut însă, un scop se potriveşte mai mult cu imperativul ipotetic. Atunci cel de-al patrulea exemplu al lui Kant n-ar spune decât: *Dacă vrei ca să fii ajutat la ananghie trebuie să-i ajuţi tu însuţi pe oamenii care sunt la ananghie !* Kant nu ar fi putut avea în vedere acest lucru, în ciuda formulării sale neîndemânatice." (R. Ludwig, *op. cit.*, pp. 83-84.)

31. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., p. 21.
32. *Ibidem*.
33. Vezi M. Ruse, *op. cit.*, îndeosebi pp. 219-69.
34. *Ibidem*, p. 235.
35. *Ibidem*, îndeosebi pp. 238-242.
36. „Utilitarismul pretinde agentului să fie tot atât de imparţial precum un spectator dezinteresat şi mărinimos atunci când e vorba să pună în cumpănă propria sa fericire şi fericirea altora. În regula de aur a lui Iisus din Nazaret putem găsi întregul spirit al eticii utilităţii. «Să faci altora aşa cum vrei să ţi se facă ţie» şi «să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi» – iată perfecţiunea ideală a moralei utilitariste. (J.S. Mill, *Utilitarismul,* traducere de Valentin Mureşan, Editura Alternative, Bucureşti, 1994, p. 81.) Într-un alt pasaj, Mill vorbeşte despre vremurile fericite în care „prin perfecţionarea educaţiei vom ajunge ca sentimentul unităţii cu semenii noştri să fie atât de înrădăcinat în caractere (aşa cum neîndoielnic a dorit-o Hristos) şi o parte tot atât de inalienabilă a firii noastre precum oroarea faţă de crimă la un tânăr bine crescut". (*Ibidem*, p. 46.)
37. „Held oder Verbrecher?", în *Der Spiegel*, 24 febr., 2003.
38. O. Höffe, (*op. cit.*, p. 126) sugerează că o asemenea maximă superioară ar putea înlătura conflictul dintre maxima de a nu minţi în nici o împrejurare şi maxima de a recurge la o minciună pentru a înlătura un mare pericol în care se află o persoană prigonită pe nedrept. Alţi interpreţi ai lui Kant susţin că filosoful nu a acordat o atenţie deosebită acestei probleme tocmai fiindcă el ar fi avut o mare încredere în puterea de a judeca a raţiunii comune, ca instanţă chemată să decidă asupra aplicării regulilor morale. „Respectul lui pentru subtilitatea conştiinţei morale comune l-ar fi putut cu greu conduce să elaboreze o teorie morală care ar reduce judecata morală autonomă la o urmare stupidă a formulelor morale." (Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, 1989, p. 75.)
39. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., p. 22.
40. Vezi Reinhold Bernhard Jachmann, către Kant (30 mai 1795), în Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd.. II, Felix Meiner, Leipzig, 1924, p. 697.
41. Kant împărtăşea pe deplin opinia protectorului său, ministrul liberal al învăţământului şi cultelor din Prusia, K.H. von Zedlitz, căruia i-a dedicat de altfel *Critica raţiunii pure*, în ceea ce priveşte însemnătatea filosofiei pentru formarea omului şi cetăţeanului. Într-o scrisoare din august 1778, ministrul îi cerea sfatul filosofului cum să-i convingă pe studenţi că „exerciţiul justiţiei, chiar teologia şi ştiinţa medicală, devin mult mai uşoare şi mai sigure în aplicare dacă cel ce le învaţă are mai multe cunoştinţe filosofice, căci în atât de puţine ore ale zilei este cineva

judecător, avocat, predicator sau medic şi în atât de multe om". Medicul berlinez Markus Herz, fost student al lui Kant, îi scria la 11 septembrie 1770: „... fără dumneavoastră aş fi şi acum un suflet fără forţă, un intelect inactiv, fără dumneavoastră aş fi ceea ce am fost acum patru ani, aş fi nimic... Nu voi înceta să consider ziua în care m-am consacrat ştiinţelor cea mai fericită, iar în cea în care aţi devenit profesorul meu prima zi a vieţii mele." (Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Vol. I, pp. 72-73.) Filosoful credea că nu numai exemplele bune pe care le-a oferit celor mai apropiaţi dintre studenţii săi, dar şi teoria sa morală este în măsură să contribuie la fortificarea conştiinţei datoriei, prezentă în raţiunea morală comună. Mulţi ani mai târziu, la 26 mai 1789, el îi scria aceluiaşi M. Herz: „Ce poate fi, oare, mai consolator, atunci când suntem atât de aproape de părăsirea acestei lumi, decât să vedem că nu am trăit în zadar deoarece i-am format pe unii, chiar dacă pe puţini, ca oameni buni". (*Op. cit.*, vol. II, p. 395.)

Un sens al rigorismului moral

S-a discutat şi se discută încă dacă poziţia lui Kant cu privire la îndatoririle morale ale omului a fost sau nu una *rigoristă*. Dacă la întrebarea „A fost Kant un rigorist moral?" s-au dat răspunsuri diferite, faptul se explică prin accepţiile distincte care au fost conferite acestei expresii de către comentatori şi interpreţi.

S-a susţinut adesea că rigorismul moral este o consecinţă a viziunii lui Kant asupra sensului şi ţelului ultim al existenţei omeneşti. S-a afirmat că el a văzut finalitatea ultimă a existenţei în îndeplinirea datoriei, şi nu în obţinerea fericirii, înţeleasă ca deplină mulţumire a omului cu propria lui stare. Kant nu a opus însă fericirea respectării stricte a îndatoririlor morale. Punctul lui de vedere a fost unul mai nuanţat. Kant s-a exprimat cel mai clar în această privinţă într-un articol publicat în 1793, „Despre sentinţa: acest lucru poate fi corect în teorie, însă nu funcţionează în practică". Susţinând că filosofia morală ar trebui să ne înveţe „nu cum trebuie să fim fericiţi, ci cum trebuie să fim demni de fericire", Kant precizează în continuare că urmând ceea ce îi prescrie conştiinţa morală, adică făcându-şi datoria, omul nu va trebui să renunţe la ţelul său natural care este fericirea[1]. Îndeplinirea neabătută a datoriei este însă condiţia fericirii pentru cel ce ascultă glasul conştiinţei morale. Raportându-se critic la punctul de vedere potrivit căruia respectul faţă de legea morală reprezintă unicul ţel al omului drept în această lume, Kant va scrie: „Potrivit teoriei mele, singurul scop al Creatorului nu este, nici moralitatea omului în sine, nici fericirea pentru sine, ci cel mai înalt bun posibil constă în unirea şi acordul ambelor"[2]. Kant susţinea, prin urmare, că omul nu poate şi nici nu trebuie să renunţe la acea

înclinaţie naturală care este năzuinţa de a obţine fericirea. Ceea ce i se cere este să încerce să atingă o mulţumire deplină îndeplinându-şi cu stricteţe obligaţiile morale. Este punctul de vedere pe care filosoful s-a străduit să-l exprime cât mai limpede, pentru a preveni orice echivoc: „Căci, mai întâi, eu trebuie să fiu sigur că nu am acţionat contrar datoriei mele: abia după aceea îmi este permis să mă interesez de fericire, să determin cât de mult pot să o unesc pe aceasta cu starea mea morală (nu fizică) bună"[3]. Cu alte cuvinte, pentru omul care ascultă glasul raţiunii, datoriile morale nu vor putea fi niciodată obiectul unei tranzacţii. El nu are de ales între datorie şi fericire. Şi aceasta deoarece doar conştiinţa datoriei împlinite îi poate asigura pacea sufletească în afara căreia nu poate exista pentru el fericire. Este îndoielnic faptul că pentru Kant s-ar putea numi *fericire* acea stare de satisfacţie, de mulţumire, a unor fiinţe pe deplin dominate de egoism, despre care el spunea că sunt moarte din punct de vedere moral.

Kant recunoştea că urmarea neabătută a legii morale de către o fiinţă raţională imperfectă, expusă tot timpul unor înclinaţii contrare datoriei, poate cere sacrificii dureroase. Există totuşi o deosebire esenţială între afirmaţia că moralitatea deplină este condiţia *sine qua non* a fericirii omului şi aceea că ele ar fi în genere incompatibile, că preţul rectitudinii morale ar fi renunţarea la fericire. Punctul de vedere potrivit căruia Kant ar fi fost un rigorist moral în sensul că el a opus moralitatea fericirii şi mulţumirii nu găseşte nici un sprijin în scrierile sale, şi nici în ceea ce ştim despre modul cum a trăit el. Angajamentul lui Kant faţă de prescripţiile raţiunii practice era, ce-i drept, unul neobişnuit de ferm. În vremuri şi în împrejurări cu totul vitrege, atunci când preţul care trebuie să fie plătit pentru fidelitatea faţă de aceste principii este sacrificiul vieţii sau nefericirea, un asemenea angajament va impune o atitudine care poate fi calificată drept eroică şi tragică[4]. Kant deplângea însă acele împrejurări în care năzuinţa firească unei fiinţe sensibile spre o viaţă care să-i ofere mulţumire nu va putea fi conciliată în nici un fel cu respectarea imperativelor morale. Dar putem recunoaşte că există împrejurări în care omul va trebui să aleagă între onoare şi viaţă şi, totodată, regreta profund că el va fi pus în faţa unei asemenea alegeri. Kant nu

şi-a refuzat satisfacţii despre care a crezut că nu stau în calea îndeplinirii datoriilor pe care le avem faţă de noi înşine şi faţă de semeni. El a visat o societate în care fericirea unui număr cât mai mare de oameni să poată fi armonizată cu moralitatea.

Într-o altă interpretare, strâns înrudită cu prima, rigorismul moral kantian s-ar exprima în exigenţe apreciate drept excesive faţă de o fiinţă atât de slabă, de imperfectă, cum este omul. Este avută în vedere cu deosebire îndatorirea autoperfecţionării morale, aşa cum a fost ea formulată de Kant. Ni se spune că în timp ce datoria de a promova fericirea semenilor lasă individului multe posibilităţi de alegere, datoria autoperfecţionării ar fi de o rigoare greu de suportat. Cât de buni am fi, ni se cere să fim şi mai buni. Tocmai deoarece învăţătura lui Kant nu stabileşte un minim moral, ea nu ne-ar îngădui, până la urmă, să ne bucurăm cu adevărat de viaţă[5]. Vizat a fost adesea imperativul kantian de a acţiona întotdeauna nu doar *în acord cu datoria*, ci *din datorie*, conduşi adică de intenţia pură de a urma legea morală. Distincţia formulată în prima secţiune a *Imm* a fost percepută adesea drept o opunere frontală a imperativelor raţiunii tuturor înclinaţiilor omului, ca fiinţă sensibilă. Nu puţini au înţeles gândul lui Kant aşa cum l-a înţeles contemporanul său Friedrich Schiller, de sub a cărui pană a ieşit această strofă ironică:

Gerne diene ich den Freuden
Doch tu ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mir oft
Das ich nicht tugendhaft bin[6].

Aici presupoziţia tacită este că un anumit mod de a acţiona va fi lipsit de valoare morală de îndată ce el este în acord cu anumite înclinaţii, în acest caz cu pornirile noastre afective. Deoarece sunt înclinat să-mi slujesc şi să-mi ajut prietenii, tot ceea ce întreprind în acest scop nu ar merita să fie apreciat pozitiv din punct de vedere moral. O asemenea apreciere ar trebui să fie rezervată doar acţiunilor care contravin înclinaţiilor noastre. Dar Kant nu a spus şi nu a lăsat niciodată să se înţeleagă aşa ceva. Ceea ce susţinea el e că valoarea morală a unei acţiuni este dată de faptul că sursa şi suportul ei reprezintă

conştiinţa datoriei morale. Altfel spus, că acţiunea îşi are originea în mod exclusiv într-o maximă care este în acord cu imperativul categoric. Valoarea morală a deciziilor şi acţiunilor noastre iese, desigur, mai bine în evidenţă atunci când ele sunt luate şi înfăptuite învingând tentaţiile reprezentate de înclinaţii care li se opun. (De exemplu, ori de câte ori rezistăm unei presiuni care se exercită pentru a ne determina să acţionăm împotriva convingerilor noastre morale, refuzând mari onoruri, favoruri sau foloase personale, care reprezintă preţul pentru încălcarea a ceea ce ştim prea bine că trebuie să facem.) Kant nu a afirmat că absenţa înclinaţiei este o condiţie necesară a moralităţii unei acţiuni. Ideea lui dragă, insistent reluată şi reafirmată, a fost aceea că au valoare morală doar acele fapte ale noastre a căror sursă este raţiunea, şi nu înclinaţia.

Într-un pasaj celebru din Secţiunea întâi a *Imm*, Kant caracterizează datoria drept „necesitatea unei acţiuni din respect pentru lege" (este vorba, desigur, de legea morală) şi precizează punctul său de vedere asupra relaţiei dintre conştiinţa datoriei şi înclinaţie în felul următor:

> Numai ceea ce este legat de voinţa mea ca temei, dar niciodată ca efect, numai ceea ce nu serveşte înclinaţiei mele, ci o domină sau o exclude total din calcul atunci când facem o alegere, prin urmare numai legea pentru sine poate fi obiect al respectului şi, în consecinţă, o poruncă. Acum, dacă o acţiune întreprinsă din datorie trebuie să lase complet la o parte influenţa înclinaţiei şi, odată cu ea, orice obiect al voinţei, atunci nu va mai rămâne nimic ce ar putea determina voinţa decât *legea* (din punct de vedere obiectiv) şi *respectul pur* pentru această lege practică (din punct de vedere subiectiv), deci maxima de a mă supune unei asemenea legi chiar în dauna tuturor înclinaţiilor mele[7].

Întrebarea hotărâtoare pentru aprecierea morală a comportării noastre va fi, pentru Kant, dacă mobilurile comportării stau în respectul pentru legea morală sau în înclinaţie. Că respectul pentru lege este cel care mă determină să acţionez într-un anumit fel este cel mai uşor de constatat atunci când imperativelor raţiunii li se opun înclinaţii puternice. Ceea ce nu înseamnă câtuşi de puţin că o anumită alegere, decizie sau acţiune îşi va pierde orice valoare

morală de îndată ce va fi în acord cu înclinaţiile agentului. Kant ar fi zis, poate, că acei oameni care urmează de cele mai multe ori glasul raţiunii fără sforţări extreme, necesare pentru a învinge înclinaţii contrare, sunt oameni care au o fire fericită. Asta nu îl va împiedica să-i admire cu deosebire pe cei care rămân fideli poruncilor raţiunii la capătul unei lupte grele cu impulsul de a le încălca. Este o temă pe care o exprimă foarte bine exemplele sale din primele două secţiuni ale *Imm.*

Opoziţia faţă de o înţelegere empiristă a datoriei morale şi considerarea sentimentelor şi înclinaţiilor omului drept factori care, în virtutea naturii lor sensibile, ar intra întotdeauna în coliziune cu cerinţele legii morale reprezintă poziţii clar distincte din perspectiva filosofiei practice a lui Kant. Cea dintâi nu o implică pe cea de-a doua. Kant nu ar fi contestat că există cazuri în care oamenii îşi fac cu plăcere datoria şi că asta nu micşorează câtuşi de puţin consideraţia pe care o merită pentru modul lor de a trăi şi de a acţiona. Mai mult, el şi-ar fi dorit, atât pentru sine, cât şi pentru alţii, ca drumul care duce la îndeplinirea datoriei să nu fie presărat cu atât de multe obstacole. Imaginea lui Kant ca moralist ascetic şi posac, care stă tot timpul cu degetul ridicat, veştejind bucuriile vieţii drept tot atâtea vexaţii aduse imperativelor pure ale raţiunii practice, este o legendă. Filosoful nu a fost nici un suflet insensibil, nici un mizantrop. Ştim prea bine că în personalitatea sa au convieţuit în mod fericit capacitatea concentrării creatoare solitare cu o sociabilitate ieşită din comun. Atunci când Kant spunea că a învăţat să iubească oamenii, el avea, fără îndoială, în vedere faptul că împărtăşeşte cu ei toate acele bucurii şi sentimente a căror cultivare nu aduce nici cea mai mică atingere respectului pentru legea morală. Uscăciunea afectivă, eliberarea de orice înclinaţii, nu a fost socotită de Kant drept o condiţie necesară, şi nici cel puţin drept o premisă favorizantă, pentru a acţiona din datorie. Lui i-a fost cu totul străin gândul că bucuria pe care i-o poate da unei persoane şi tuturor celor care simt ca ea o faptă dreaptă sau o faptă bună le-ar putea micşora valoarea morală. A fi drept din datorie şi generos din datorie este un lucru admirabil. Nu se poate alătura însă înclinaţia datoriei atât timp cât conştiinţa datoriei va fi pe deplin suficientă pentru a realiza o

anumită acţiune? Şi nu poate oferi însăşi conştiinţa îndeplinirii datoriei o aleasă, o superioară bucurie? Se ştie că din economiile sale filosoful a acordat ajutor membrilor mai strâmtoraţi ai familiei sale şi că el dona în fiecare an o sumă de bani pentru ajutorarea săracilor. Cine ar putea susţine că înclinaţia nu se alătura, în acest caz, conştiinţei datoriei? Banii care prisoseau nevoilor unei vieţi modeste, subliniază Wasianski, erau pentru Kant, în primul rând, un mijloc de a face bine. El nu era fericit decât dacă îi vedea fericiţi pe cei din jurul său. Ceea ce îi impresiona pe aceştia din urmă era tocmai armonia în care conviețuiau în personalitatea lui Kant o inimă sensibilă cu un caracter deosebit de ferm. Dacă filosoful obişnuia să evoce cu entuziasm înfrângerile pe care o voinţă bună le poate administra celor mai puternice şi insidioase înclinaţii, înseamnă oare că el nu admitea că ceea ce este poruncit de raţiunea morală poate să fie făcut şi cu dragă inimă?

Este surprinzător că în ciuda unor înclinaţii clare care pot fi găsite în textele lui Kant, a ceea ce ne spun multe informaţii asupra vieţii sale, precum şi cercetări consacrate concepţiei kantiene a datoriei[8], reprezentarea despre un dualism al raţiunii şi sentimentelor, înţelese ca întruchipări ale binelui şi, respectiv, ale răului absolut, mai poate fi văzută şi astăzi drept dogma fondatoare a filosofiei morale a lui Kant. Într-o lucrare foarte recentă, constatarea că filosoful a contestat cu energie afectivitatea drept sursă şi temei al moralităţii îl determină pe autor să socotească îndreptăţită concluzia că în acest fel raţiunea ar fi opusă „frontal exclusivist" afectelor bune[9]. În capitolul intitulat „Rigorismul etic şi moralitatea umilită" se susţine, cu referire la un pasaj din *Crp* că, afirmând supremaţia legii morale a raţiunii, Kant „nu poate ocoli cu totul o viziune înstrăinată asupra omului şi a moralităţii"[10]. În sprijinul acestei aprecieri, bazate pe supoziţia că filosoful german ar fi elaborat „un model rigorist al moralităţii absolute", se citează un fragment dintr-un cunoscut pasaj al *Crp*. Iată acest pasaj, în întregime:

> Dar ceea ce dăunează îngâmfării noastre, în propria noastră judecată, umileşte. Deci legea morală umileşte inevitabil pe fiecare om, când acesta compară cu ea tendinţa sensibilă a naturii lui. Reprezentarea a

ceea ce, ca *principiu determinant al voinţei noastre*, ne umileşte în propria noastră conştiinţă, întrucât este pozitiv şi principiu determinant, trezeşte pentru sine însuşi respect. Deci legea morală este şi subiectiv un temei al respectului. Cum tot ce se întâlneşte în iubirea de sine însuşi aparţine înclinaţiei, iar orice înclinaţie se bazează pe sentimente, prin urmare ceea ce este dăunător în toate înclinaţiile laolaltă în iubirea de sine are tocmai prin aceasta în mod necesar influenţă asupra sentimentului, ne dăm seama cum este posibil să înţelegem *a priori* că legea morală, întrucât exclude iubirea de sine, adică înclinaţiile şi tendinţa de a face din ele condiţia practică supremă, adică iubirea de sine, de la orice acces la legea supremă, poate să exercite o influenţă asupra sentimentului, care, pe de o parte, este doar *negativă*, iar, pe de altă parte, cu privire la principiul raţiunii practice prin care se îngrădeşte, este *pozitivă*. Dar pentru aceasta nu este îngăduit să se admită, sub numele de sentiment practic sau moral, nici o categorie aparte de sentimente drept cele care preced legea morală şi îi stau la bază[11].

În ce sens este omul „umilit" în conştiinţa lui de legea morală? Răspunsul lui Kant este că el se va simţi „umilit" ca fiinţă sensibilă, care aparţine lumii fenomenelor, ori de câte ori se va raporta la legea morală, care reprezintă absolutul, realitatea noumenală. „Umilinţa", o stare opusă „îngâmfării", va fi consecinţa inevitabilă a comparării tuturor acelor sentimente din care se constituie şi se hrăneşte iubirea de sine cu legea morală a raţiunii pure. Este o stare de spirit de care poate avea parte numai o fiinţă raţională, o fiinţă capabilă de ceea ce Kant numeşte „respect pentru legea morală". Spre deosebire de toate celelalte sentimente, respectul faţă de legea morală este ceva resimţit ca necesar şi universal şi în aces sens *a priori*, de către fiinţele raţionale pe care Kant le caracterizează drept scopuri în sine, drept *persoane*. Acţiunile oamenilor au valoare morală dacă şi numai dacă ele sunt înfăptuite din respect pentru lege. Respectul pentru lege „umileşte" şi, în acelaşi timp, „înalţă". Este sensul în care Kant apreciază influenţa pe care o exercită respectul faţă de lege asupra naturii sensibile a omului ca fiind în acelaşi timp negativă şi pozitivă. Iată pentru ce caracterizarea „umilirii" naturii sensibile a omului, al cărei nucleu îl constituie iubirea de sine, drept ceva echivalent cu „a schematiza omul şi a sărăci conştiinţa", „a simplifica *temeiurile*

moralităţii"[12] nu va putea fi acceptată de către cel care citeşte cu atenţie şi înţelegere textele lui Kant. O asemenea caracterizare exprimă mai degrabă un tip de reacţie faţă de filosofia practică a lui Kant, reacţia celor care adoptă în mod dogmatic supoziţia că sursa şi temeiurile moralităţii vor trebui să fie căutate în natura sensibilă a omului, şi nu în raţiune. Iar afirmaţia „că modelul moralei şi moralităţii perfecte, pretins în rigoarea sa absolută *omului concret*, îi refuză acestuia, în preaplinul său strivitor, şansa practică a perfectibilităţii sale reale"[13] exprimă, mi se pare mie, o dublă neînţelegere. Kant a subliniat în mod insistent că omul, ca fiinţă raţională imperfectă, nu are acces la desăvârşire. Lui nu i se poate pretinde o „moralitate perfectă". Desăvârşirea morală, sfinţenia, rămâne pentru el doar un ideal. În al doilea rând, idealul perfecţiunii morale, ca şi orice ideal de altfel, acţionează asupra omului cu predispoziţii bune nu în mod „strivitor", ci stimulator. Se poate oare contesta că o fiinţă care are conştiinţa legii morale, respect pentru lege şi, totodată, conştiinţa distanţei ce separă starea şi comportarea ei de exigenţele absolute ale legii are imboldul îmbunătăţirii stării şi comportării sale morale? A afirma că raportarea la maiestatea legii morale pure îl striveşte, şi nu îl înalţă pe om este acelaşi lucru cu a spune că acea conştiinţă care separă realizările în cunoaştere ce sunt la îndemâna unei fiinţe sensibile de omniscienţă nu ar stimula, ci ar paraliza aspiraţia ei de a cunoaşte tot mai mult şi tot mai bine. Kant privea progresele moralităţii, atât în cazul indivizilor, cât şi în cel al colectivităţilor, tot aşa cum privea progresele cunoaşterii omeneşti, adică drept tot atâtea izbânzi ale raţiunii.

Prin urmare, aprecierea cunoaşterii cu valoare obiectivă şi, în egală măsură, respectul faţă de legea morală exprimă la Kant valorizarea omului ca fiinţă înzestrată cu raţiune. Important de subliniat mi se pare însă că filosoful a văzut tocmai în acţiunea consecventă care vizează apropierea de ceea ce apreciem şi respectăm pe temeiuri principiale afirmarea prin excelenţă a raţionalităţii. Atitudinea raţională, pe de o parte, pasivitatea, inerţia, lipsa străduinţei, economia de efort şi inconsecvenţa, pe de altă parte, îi apăreau lui Kant tot atât de incompatibile cum sunt apa şi focul. Raţionalitatea era pentru Kant indisociabilă de ceea ce el numea

Pflichtgesinnung. Aceasta este o expresie greu traductibilă în română, care ar putea fi redată prin „atitudine pătrunsă de conştiinţa priorităţii datoriei". Virtutea nu este contemplarea plină de veneraţie a binelui, ci tăria morală a voinţei în îndeplinirea datoriei. Virtutea reprezintă pentru Kant, înainte de toate, înălţare, depăşire prin sforţare. Ca atare, ea nu este ceva demn de răsplată, ci constituie propriul ei scop şi propria ei răsplată. Virtutea există doar acolo unde există înaintare, perfecţionare, în direcţia pe care o indică imperativele raţiunii practice. Vorbind despre datoria faţă de sine însuşi, Kant scrie în § 21 al „Teoriei etice elementare" din *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii* (*Pmtv*):

> Ea constă *în primul rând*, din punct de vedere subiectiv, în *sinceritatea* (*puritas moralis*) dispoziţiei faţă de datorie: anume, fără amestecul intenţiilor provenite din sensibilitate, legea este în sine un imbold, iar acţiunile se înfăptuiesc nu numai conform datoriei, ci, de asemenea, din *datorie*. – «Fiţi sfinţi!» este aici porunca. *În al doilea rând*, din punct de vedere obiectiv, cu privire la scopul moral în totalitatea sa, cel *al* perfecţiunii, adică al datoriei sale în întregime şi al realizării complete a scopului moral cu privire la sine însuşi, se menţionează «fiţi perfecţi!»; tendinţa către acest scop este pentru om întotdeauna o progresare de la o perfecţiune la alta, «este o virtute, o laudă a celui care aspiră la ea»[14].

Ceea ce în medii culturale şi religioase din cele mai diferite va putea fi resimţit drept rigorismul reprezentării kantiene asupra îndatoririlor omului poate fi mai bine înţeles drept expresia modului în care a perceput şi a asimilat Kant ceea ce s-a numit „spiritul protestantismului". Chiar şi pentru cei ce nu ştiu nimic despre rolul avut de educaţia primită în familie şi în colegiul pietist pe care l-a frecventat asupra caracterului filosofului, despre relaţiile sale strânse cu clerici protestanţi luminaţi, Kant atrage atenţia, ca personalitate şi ca autor, prin exerciţiul statornic şi elogiul livresc al puterii inflexibile a voinţei, care se exprimă într-o severă autodisciplină şi în dăruirea necondiţionată datoriei. Este unul dintre temeiurile caracterizării lui de către un cercetător ca Friedrich Paulsen drept „filosof al protestantismului". Kant a fost comparat îndeosebi cu Calvin din punctul de vedere al angajamentului său pentru îndeplinirea fără rezerve şi cu deplină consecvenţă a ceea ce a recunoscut drept

îndatoririle sale[15]. Autocontrolul, deplina stăpânire de sine sunt virtuţi ale caracterului pe care Kant le-a apreciat în mod deosebit şi s-a străduit să le cultive. Aceia dintre prietenii săi care au fost slujitori ai protestantismului au recunoscut că o modelare a personalităţii orientată în mod consecvent spre autoperfecţionare şi spre slujirea celorlalţi a reprezentat în ochii lui Kant singura formă autentică de venerare a lui Dumnezeu. Religiozitatea lui a fost, în acest sens, una pur practică. O religiozitate a faptei, a efortului permanent de afirmare a convingerilor prin acţiune, care apărea pe atunci şi ni se înfăţişează şi astăzi drept opusul unei religiozităţi a meditaţiei, a rugăciunii şi ritualului. Iată de ce reprezentări despre îndatoririle persoanei responsabile, care s-au dezvoltat îndeosebi în mediul modernităţii protestante, reprezentări cărora modul în care a gândit şi a trăit Kant le-a oferit contururi deosebit de nete, vor putea fi resimţite în alte medii religioase şi culturale, nu în ultimul rând în lumea hedonistă a societăţii de consum, drept rigoriste sau chiar moral fundamentaliste.

*
* *

Consideraţiile de până acum nu oferă o susţinere destul de puternică pentru caracterizarea filosofiei morale a lui Kant drept rigoristă. Există însă un alt sens în care s-ar putea afirma în mod îndreptăţit că ea conţine o componentă rigoristă. Şi anume acela că, dincolo de ceea ce ne dictează imperativul categoric, ar exista obligaţii sau îndatoriri morale necondiţionate, care nu admit nici o excepţie. Este un punct de vedere care poate fi caracterizat drept *rigorist*. Studiul de faţă va fi consacrat acestui sens al rigorismului moral la Kant.

Cea de-a doua parte a *Metafizicii moravurilor* (*Mm*), *Pmtv*, este consacrată unei elaborări sistematice a vederilor lui Kant despre îndatoririle morale ale omului atât ca îndatoriri faţă de sine însuşi, cât şi ca îndatoriri faţă de semeni. Se poate spune că această lucrare a fost gândită de autor drept o completare şi o încheiere a filosofiei sale morale. Dacă *Imm* şi *Crp* au fost consacrate formulării şi întemeierii imperativului categoric, în calitate de criteriu suprem al moralităţii, în *Pmtv* Kant va urmări aplicarea acestui criteriu în

vederea stabilirii şi fundamentării principalelor îndatoriri morale ale omului. *Pmtv* oferă şi o sistematizare a acestor îndatoriri. Îndatoririle sunt împărţite în perfecte şi imperfecte. Cele perfecte implică acţiuni şi omisiuni determinate (Eşti dator să faci cutare lucru! Nu ai voie să faci cutare lucru!), pe când cele imperfecte lasă la latitudinea subiectului în ce fel şi în ce măsură să dea curs anumitor îndatoriri. Îndatoririle juridice sunt toate perfecte. Există însă îndatoriri morale care sunt imperfecte. O altă clasificare a îndatoririlor, în îndatoriri faţă de propria persoană şi faţă de alţii, este bazată pe distincţia dintre două scopuri fundamentale fixate vieţii omeneşti: propria perfecţionare şi promovarea fericirii altora. Sunt scopuri care reprezintă, totodată, îndatoriri. Multe din îndatoririle care privesc propria perfecţionare şi promovarea fericirii semenilor sunt îndatoriri imperfecte. Suntem datori să promovăm fericirea celorlalţi, dar avem posibilitatea de a decide prin ce acţiuni anume vom realiza acest scop, în funcţie de capacităţile şi abilităţile noastre, şi de asemenea, de a-i alege dintre semeni pe cei pe care îi vom ajuta, de pildă, să ne ajutăm rudele şi prietenii sau persoane care ne sunt mai îndepărtate.

În partea întâi a *Pmtv*, consacrată îndoririlor omului faţă de sine însuşi, prima îndatorire pe care o numeşte Kant este veracitatea (*Wahrhaftigkeit*). Încălcarea veracităţii este minciuna. În § 9, Kant califică minciuna – caracterizată drept exprimarea conştientă şi voită a unui neadevăr – drept „cea mai mare vătămare" a datoriei omului faţă de el însuşi ca fiinţă morală. Minciuna reprezintă – scrie Kant – violarea demnităţii umanităţii în persoana celui care minte. Ea echivalează cu desconsiderarea şi cu nimicirea demnităţii proprii, a acelei valori care face dintr-o fiinţă omenească o *persoană*[16]. Kant lasă să se înţeleagă faptul că maxima veracităţii şi a interzicerii minciunii este o maximă care ar putea fi universalizată şi, ca atare, declarată *lege practică*. Este important de subliniat că minciuna este discutată în acest paragraf doar ca o încălcare a îndatoririi omului faţă de sine însuşi. Nu este, prin urmare, necesar ca minciuna să dăuneze altora pentru ca ea să fie calificată drept reprobabilă. Mai mult, precizează Kant, chiar dacă cel care minte ar urmări un scop bun, salutar, prin simpla ei formă, minciuna este o crimă care îl compromite deplin pe om în proprii săi ochi[17]. Veracitatea este o

îndatorire morală necondiţionată a omului, iar interdicţia minciunii o interdicţie absolută, care nu admite excepţii. Acest punct de vedere va fi reafirmat la sfârşitul paragrafului, care este consacrat întrebărilor cazuistice. Nimic nu-l va putea scuti pe cel care minte – se spune aici – de urmările deciziei sale, care ar putea fi dintre cele mai grave. Kant imaginează cazul unui servitor căruia stăpânul îi porunceşte să spună unui anumit vizitator că nu este acasă. S-ar putea însă ca vizitatorul să fie un om al poliţiei venit tocmai să-l aresteze pe cel care a poruncit minciuna. Şi să presupunem că cel din urmă şi-a părăsit, mai târziu, pe furiş, locuinţa pentru a comite o crimă, care ar fi putut fi împiedicată dacă servitorul ar fi refuzat să mintă. Deşi nu a intenţionat să favorizeze o crimă, servitorul va fi răspunzător de urmările, în acest caz fatale, ale încălcării interdicţiei de a minţi[18].

Afirmaţia din § 9 al *Pmtv* că îndatoriri precum cea a veracităţii sunt îndatoriri necondiţionate ale omului faţă de sine însuşi, că interdicţia minciunii este una absolută în sensul că trebuie să facem abstracţie de ţelurile care ar putea fi urmărite printr-o minciună şi de urmările ei chiar şi în circumstanţe excepţionale, nu a reprezentat în mod sigur o scăpare a autorului. La scurt timp după apariţia cărţii, în acelaşi an 1797, Kant a publicat, în numărul din septembrie al revistei *Berlinische Bläter*, un articol intitulat în mod semnificativ „Despre un pretins drept de a minţi din altruism". Aici el a reluat şi a dezvoltat, pe baza unei argumentări mai ample, punctul de vedere formulat în *Pmtv*.

Articolul lui Kant a reprezentat un răspuns la un text al francezului Benjamin Constant din publicaţia *La France en l'an 1797*, Sixième cahier, no. 1. Constant respingea aici interzicerea în genere a minciunii, observând ca principiul potrivit căruia spunerea adevărului în orice împrejurare este o îndatorire necondiţionată a omului ar face imposibilă viaţa socială în genere. Pentru a susţine această apreciere, Constant imaginase situaţia în care un om nevinovat, urmărit de un ucigaş, s-ar ascunde în casa unui prieten. Ce va trebui să facă cel din urmă dacă ucigaşul îi bate la uşă întrebându-l dacă cel pe care îl urmăreşte se ascunde în casă: să mintă sau să spună adevărul? Dacă minciuna este în mod necondiţionat interzisă, aşa cum susţine Kant, iar cel întrebat nu va putea evita un răspuns prin

da sau nu, el va fi dator să spună adevărul, cu alte cuvinte să-şi lase prietenul pradă ucigaşului. Constant nu se mărgineşte să arate în acest fel că intuiţia noastră morală se opune condamnării minciunii în orice împrejurări. El argumentează în favoarea dreptului de a minţi în anumite condiţii excepţionale, şi anume în felul următor. Conceptul datoriei este de nedespărţit de cel de drept. Acolo unde nu există drepturi nu există nici datorii. A spune adevărul este o datorie, dar numai faţă de cel care are un drept la adevăr. Or, nici un om nu are drept la un adevăr care îi dă posibilitate să aducă cele mai mari daune altora.

În articolul pe care l-a scris drept replică la întâmpinările critice ale lui Constant, Kant afirmă că nu-şi aminteşte să fi dat un exemplu de acest fel, dar acceptă să discute interdicţia minciunii cu referire la el. Kant se întreabă dacă avem din punct de vedere juridic şi moral dreptul de a minţi pentru a împiedica săvârşirea unor fapte rele, în speţă a unei crime.

Discuţia debutează cu unele consideraţii de natură juridică. Consecinţa acordării dreptului de a minţi fie şi numai în anumite situaţii – afirmă Kant –, va fi aceea că toate drepturile întemeiate pe contracte îşi vor pierde puterea, „ceea ce este o nedreptate pricinuită omenirii în genere"[19]. În exemplul lui Constant, cel care decide să-l împiedice pe criminal să-şi găsească victima va fi răspunzător pentru toate urmările posibile ale deciziei sale. Dimpotrivă, dacă nu va minţi, nu i se va putea imputa nimic din punct de vedere juridic, indiferent care vor fi consecinţele afirmaţiei sale. Este posibil ca între timp cel urmărit să fi părăsit casa, fără ştirea prietenului care l-a adăpostit. În acest caz, spunerea adevărului nu va avea consecinţe nedorite. Dacă, dimpotrivă, prietenul minte, afirmând că nu se ascunde nimeni în locuinţa lui, va fi posibil ca ucigaşul să părăsească imediat casa şi să-şi întâlnească victima care a făcut acelaşi lucru. În acest caz, cel care a minţit va putea fi acuzat împreună cu ucigaşul.

O asemenea argumentare nu ne apare convingătoare. Nu credem că vreun tribunal îl va acuza pe cel care a minţit cu intenţia neîndoielnică de a împiedica o crimă împotriva unui om nevinovat. Este cu deosebire surprinzător să întâlnim o asemenea argumentare la Kant, care insista, cum ştim, asupra ideii că acţiunile noastre trebuie

să fie judecate, nu în funcţie de consecinţele lor, ci în funcţie de mobilurile lor, în speţă în funcţie de faptul dacă sunt înfăptuite sau nu *din datorie*. Or, cine ar putea contesta că cel care minte pentru a salva viaţa unei fiinţe nevinovate a acţionat nu numai din înclinaţie, ci şi din datorie? S-ar putea eventual obiecta că argumentarea lui Kant priveşte doar aspectul juridic, şi nu pe cel moral. Kant însuşi nu accepta însă că decizia juridică ar putea fi in genere despărţită de judecata morală, şi cu atât mai puţin într-un caz ca acesta.

Kant a contestat, aşadar, dreptul de a minţi şi într-o situaţie precum cea imaginată de Constant. Formularea punctului său de vedere înlătură orice echivoc: „Este, prin urmare, o poruncă sfântă, necondiţionată a raţiunii, nelimitată de nici o convenienţă, de a fi sincer în toate afirmaţiile"[20]. Sugestia lui Constant că în anumite situaţii minciuna ar putea să fie nu numai permisă, ci chiar şi cerută, este respinsă de Kant pe temeiul distincţiei dintre a dăuna altcuiva şi a face o nedreptate. Faptul că spunerea adevărului a dăunat în cazul în care ucigaşul îşi găseşte victima în casă ar fi accidental, întâmplător, observă Kant. Împrejurarea că în anumite situaţii spunerea adevărului poate aduce daune cuiva nu poate justifica încălcarea îndatoririi veracităţii. Şi asta deoarece prin orice minciună s-ar face o nedreptate. Ceea ce trebuie să evităm este să facem o nedreptate, chiar cu preţul de a dăuna. Teza susţinută de Kant în § 9 din *Pmtv* şi în articolul publicat în septembrie 1797, teza că a minţi este o violare a unei îndatoriri stricte şi perfecte, că minciuna este un act condamnabil chiar şi atunci când intenţiile celui ce minte sunt bune, că orice scop atins prin minciună este lipsit de valoare, va putea fi caracterizată drept una *rigoristă*. Kant o formulează în modul cel mai net, scriind că datoria veracităţii „nu face nici o deosebire între persoanele faţă de care avem această datorie şi cele faţă de care ne-am putea desface de ea, fiind o datorie necondiţionată care este valabilă în orice împrejurări"[21].

Reacţia raţiunii morale comune faţă de o asemenea concluzie este previzibilă. Suntem convinşi că există situaţii în care încălcarea datoriei veracităţii, formulată în aceşti termeni, va putea fi justificată din punct de vedere moral cu toate consecinţele ce decurg de aici. Cunoaştem asemenea situaţii şi ne putem imagina numeroase altele.

Iată cazul cavalerului Mario Cavaradosi, din opera *Tosca* de Puccini. Acesta ascunde în casa lui un luptător pentru libertate, care a evadat şi este urmărit de zbirii unei autorităţi arbitrare şi opresive. Cavalerul neagă, chiar şi sub tortură, că l-ar fi ascuns pe evadat şi este decis să persiste în tăgăduirea adevărului fie şi cu preţul vieţii. Iar noi îi admirăm curajul şi spiritul de sacrificiu. Intenţia cu totul lăudabilă pe care o serveşte în acest caz ascunderea adevărului, şi nu faptul că se minte, are relevanţă în judecata noastră morală, Cu atât mai puţin am accepta că nu avem dreptul de a minţi pentru a promova o cauză de cea mai mare însemnătate pentru soarta omenirii. Ce am zice, bunăoară, dacă cineva ar refuza să mintă ştiind că preţul acestui refuz ar putea fi acela că o armă cu un uriaş potenţial distructiv va ajunge în mâini criminale, în mâinile unui grup terorist sau al unui stat terorist? Raţiunea morală comună nu poate, aşadar, urma recomandarea lui Kant de a respinge în orice condiţii minciuna. Ea va fi de partea lui Constant, şi nu de cea a lui Kant.

În literatura de exegeză, interdicţia necondiţionată a minciunii, formulată de Kant, a fost o temă destul de mult discutată. Cercetători ai operei lui Kant au formulat şi au cântărit diferite temeiuri pentru şi împotriva tezei sale, formulată în scrieri care au fost publicate în anul 1797. Voi discuta câteva asemenea contribuţii la clarificarea, apărarea sau critica poziţiei lui Kant.

Cunoscutul cercetător kantian H.J. Paton a adus o contribuţie importantă la caracterizarea sensului în care poziţia lui Kant este una rigoristă şi la critica acestei poziţii. Analiza lui Paton se bazează pe distincţia dintre criteriul formal al moralităţii, cuprins în diferitele formulări ale imperativului categoric, şi legi morale particulare. Asemenea legi morale ca „Să nu minţi!", „Să nu ucizi!" sau „Să nu furi!", observă Paton, au şi determinări materiale, empirice, deoarece ele interzic un anumit act concret. Criteriul suprem al moralităţii legiferează, dimpotrivă, în mod necondiţionat. Datoriile sau interdicţiile morale ce rezultă din aplicarea imperativului categoric, în cele mai diferite situaţii, sunt obligatorii fără excepţie. Este ceea ce le deosebeşte de legi morale, cum sunt cele menţionate mai sus, care nu sunt interdicţii necondiţionate. Atât valabilitatea interdicţiei pe care o exprimă ele, cât şi posibilele excepţii de la această interdicţie,

sunt stabilite pe baza imperativului categoric[22]. Prin urmare, teza lui Kant potrivit căreia veracitatea este o îndatorire care nu cunoaşte excepţii, teza că minciuna reprezintă întotdeauna o nedreptate, nu se susţine deoarece ea nu ţine seama de distincţia dintre criteriul formal al moralităţii şi legi morale particulare. Pe baza acestei distincţii se poate arăta că avem nu numai permisiunea, ci chiar datoria de a minţi pentru a salva viaţa unui nevinovat şi că persoanele cu intenţii criminale nu sunt îndreptăţite să pretindă adevărul. Datoria de a apăra viaţa unei persoane nevinovate, care nu se poate apăra singură, suspendă interdicţia minciunii. În acest caz, o excepţie de la regula care interzice minciuna se impune cu necesitate[23].

Kant însuşi, afirmă Paton, cum fac de altfel şi alţi autori, nu a fost consecvent cu teza că datoria veracităţii este o datorie absolută, necondiţionată. Atunci când încuviinţează pedeapsa capitală pentru anumiţi criminali, Kant concede că datoria de a apăra viaţa semenilor şi interdicţia de a ucide admite excepţii. O altă excepţie de la această îndatorire este aprobarea morală a războiului de autoapărare. Iar în *Lecţiile despre etică*, ţinute între anii 1775-1780, care au fost publicate după moartea profesorului, pe baza notelor câtorva dintre studenţii săi, el recunoştea că interdicţia minciunii nu este una necondiţionată. Kant admitea că există situaţii în care minciuna va putea fi calificată drept *inocentă* sau *din necesitate*[24]. Asemenea aprecieri se armonizează cu poziţia principială a lui Kant că abia aplicarea criteriului suprem al moralităţii într-o situaţie particulară sau alta ne poate indica ceea ce trebuie să facem. Poziţia diferită pe care o exprimă textele publicate în 1797 este apreciată de Paton drept o inconsecvenţă în sistemul filosofiei practice a lui Kant.

O analiză cu totul diferită a semnificaţiei interdicţiei necondiţionate a minciunii, formulată în aceste texte, propune Heimo E.M. Hofmeister. Spre deosebire de Paton, Hofmeister consideră că autorul *Pmtv* ar fi acceptat în afara criteriului formal al moralităţii – imperativul categoric – şi legi morale ca „Să nu minţi!" drept adevăruri *a priori* şi, prin urmare, necondiţionate. Doar aprecierea dacă o anumită acţiune particulară este în acord sau în contradicţie cu o asemenea lege morală ar fi una *a posteriori*, empirică. Abia răspunsul la întrebarea dacă legea morală este aplicată în mod corect

într-o anumită situaţie este unul problematic, în sensul că aici eroarea este oricând posibilă. Afirmând că regula „Să nu minţi ! " este o lege morală valabilă fără excepţii, Kant greşeşte numai în măsura în care el nu distinge clar legea ca atare de acea judecată care stabileşte dacă ea se aplică sau nu într-o anumită situaţie particulară[25]. Încercând să apere, în acest fel, interdicţia necondiţionată a minciunii de reproşul incoerenţei cu poziţia principială a lui Kant, Hofmeister va propune o interpretare cel puţin îndoielnică a textelor din 1797. Ceea ce cădea sub sancţiunea unei interdicţii absolute în aceste texte ar fi „ceva contrar cu ceea ce este socotit bun din punct de vedere moral de către cel ce minte". Imediat mai departe, autorul precizează: „Dacă Kant afirmă, aşadar, că minciuna este în mod necondiţionat rea, el nu indică nimic altceva decât obligaţia absolută a legii morale şi că nici o acţiune care este realizată împotriva celui mai bun discernământ al conştiinţei nu poate fi morală". Autorul adaugă faptul că dacă o asemenea înţelegere a minciunii este cea care stă la baza textelor în discuţie, atunci concluzia interzicerii absolute a minciunii, formulată aici, va putea fi apărată[26]. Kant ar fi acceptat – rezultă de aici – doar aparent afirmaţia pe care i-o atribuie Constant, şi anume că a spune numai ceea ce este adevărat este în toate împrejurările o obligaţie morală. În realitate, Kant ar fi substituit termenului de *adevăr* pe cel de *veracitate*, căruia i-a conferit o semnificaţie morală.

Argumentarea lui Hofmeister porneşte de la supoziţia că atunci când Kant afirmă că îndatorirea veracităţii este necondiţionată el nu are în vedere toate acele afirmaţii despre care individul care le face ştie că nu sunt adevărate.

> Lipsa veracităţii şi minciuna nu reprezintă, în esenţă, afirmarea unor fapte ce nu sunt adevărate, ci pretenţia că afirmaţia este în acord cu legea morală. Dacă, prin urmare, Kant subliniază că nimeni nu are dreptul să mintă din motive altruiste, el nu cere ca adevărul să fie spus prezumtivului ucigaş. El afirmă doar că legea morală trebuie să fie aplicată în această situaţie şi nu îngăduie îndepărtarea de veracitate.[27]

Potrivit acestei interpretări, Kant nu susţine, aşadar, că suntem datori să spunem adevărul ucigaşului potenţial care bate la uşă. Or,

Kant afirmă în mod explicit acest lucru, fapt de care se poate convinge orice cititor. Dorind să-l apere pe Kant de reproşul că prin afirmaţia că tot ce spunem trebuie să fie adevărat ar fi fost inconsecvent cu principiile pe care le-a formulat în scrieri anterioare, Hofmeister trece cu vederea faptul că în *Pmtv*, precum şi în răspunsul pe care l-a dat lui Constant, cuvântul *minciună* este folosit în accepţia lui curentă – o declaraţie intenţionat neadevărată cu privire la fapte. Atunci când cel ce locuieşte în casă îi răspunde negativ potenţialului ucigaş care întreabă dacă persoana pe care o urmăreşte este acolo, el pur şi simplu minte. Tot aşa cum îl minte pe prezumtivul hoţ cel lipsit de apărare atunci când răspunde negativ la întrebarea acestuia dacă are bani la el. Ceea ce rezultă este că cel puţin exprimările lui Kant, cu deosebire în replica pe care i-a dat-o lui Constant, sunt cu totul inadecvate dacă acceptăm ipoteza interpretativă pe care o propune Hofmeister. Presupunând că, potrivit acestei interpretări, pentru Kant ar putea fi vorba de minciună doar acolo unde intervine o încălcare a legii morale, nu ar mai exista nici o deosebire între punctul de vedere al lui Kant şi cel al lui Constant. Nu ar fi observat însă Kant că el şi Constant nu susţin puncte de vedere incompatibile? Iar dacă ar fi ajuns la această concluzie, de ce ar mai fi scris el o replică? Replica lui Kant are sens numai dacă admitem că el a respins punctul de vedere că în anumite situaţii a nega adevărul este un act îndreptăţit din punct de vedere moral.

Să admitem, de dragul argumentării, că, aşa cum susţine Hofmeister, spunerea unui neadevăr ar reprezenta pentru Kant o minciună doar atunci când noi îi dăm de înţeles persoanei căreia îi spunem acest neadevăr că intenţionăm să spunem adevărul. Or, atunci când îi spunem ucigaşului că persoana care se ascunde în locuinţa noastră nu este acolo, va trebui să-i dăm de înţeles că intenţionăm să-i spunem adevărul, căci altfel decizia noastră de a-i ascunde adevărul nu ar avea nici un sens. Ceea ce spunem în acest caz este, prin urmare, o minciună, ceva care cade sub interdicţia necondiţionată formulată de Kant. Tocmai aşa a înţeles Constant poziţia lui Kant. Critica lui nu porneşte de la neînţelegerea acestei poziţii. Dezacordul dintre el şi Kant nu este un dezacord aparent, care ar fi putut fi înlăturat dacă acesta din urmă s-ar fi exprimat mai clar. Dacă nu ar

fi susţinut că şi ucigaşului care îşi urmăreşte victima trebuie să i se spună adevărul, ce ar fi avut Kant să-i spună lui Constant?[28]

Un alt autor, Jules Vuillemin, a apreciat că, în răspunsul dat lui Constant, Kant îşi îngreunează poziţia acceptând tacit echivalenţa dintre propriul său exemplu, cel al servitorului care minte spunând că stăpânul său nu este acasă, şi cel imaginat de Constant, în care prietenul unui om nevinovat, care este urmărit de un ucigaş, neagă faptul că cel urmărit s-ar ascunde în casa lui. Servitorul – comenteză Vuillemin – nu ştie că cel ce doreşte să vorbească cu stăpânul său are dreptul să ştie adevărul. El crede că spune o minciună inofensivă. Intenţiile sale nu sunt rele. Ca atare, acuzaţia lui Kant că, minţind, el aduce o gravă vătămare propriei sale demnităţi este exagerată. Invocarea îndatoririi veracităţii, în acest caz, este una destul de slabă deoarece relaţia dintre minciuna servitorului şi crima pe care a facilitat-o a fost una accidentală[29]. Exemplul lui Constant este foarte diferit. Câteva consideraţii asupra acestei teme pot fi relevante pentru evaluarea argumentării cuprinse în răspunsul lui Kant.

Singura explicaţie a disponibilităţii lui Kant de a discuta cu Constant, pornind de la exemplul propus de acesta din urmă, este acela că filosoful a acceptat provocarea de a-şi susţine teza că îndatorirea veracităţii este una necondiţionată cu referire la o situaţie în care ea pare să fie mai greu de apărat. Căci dacă în exemplul lui Kant din *Pmtv* minciuna nu a fost spusă cu intenţii rele, în cel propus de Constant, pe care Kant îl acceptă drept bază de discuţie, există o solidă motivaţie morală a afirmării unui neadevăr cu intenţia de a-l induce în eroare pe celălalt. Această motivaţie poate fi comparată cu cea a medicului care nu va spune unui anumit pacient că boala lui este incurabilă. Şi într-un caz, şi în celălalt, mobilul este intenţia ajutorării semenilor, resimţită ca o datorie. A minţi din altruism înseamnă a minţi *din datorie*. Iar începând cu *Imm*, Kant susţine în mod constant că *voinţa bună* este sursa şi garanţia valorii morale a tuturor actelor noastre. Ceea ce ne îngăduie să apreciem mai bine cât de mare a fost provocarea căreia i-a dat curs Kant, în articolul său din *Berlinische Bläter*, acceptând să susţină teza interzicerii minciunii şi cu referire la situaţia extremă care a fost imaginată de Constant.

După Vuillemin, Kant își propune să argumenteze că a spune numai adevărul este ceva obligatoriu din punct de vedere moral. Ca și în cazul altor acțiuni obligatorii din punct de vedere moral, urmările bune sau rele ale spunerii adevărului nu pot fi imputate agentului. Raportându-se la acest principiu, Kant susține că dacă cel care îl adăpostește pe prietenul urmărit de un ucigaș spune adevărul, aceasta poate aduce daune celui urmărit doar în mod accidental. Ceea ce reprezintă, după Vuillemin, o deformare a situației imaginate de Constant. Deformarea care ar rezulta din prezentarea situației într-o altă schemă de gândire. Vuillemin crede că a putut să identifice cauza acestei deformări în vederile fundamental diferite ale celor doi autori asupra relației dintre îndatoriri, acțiunea liberă și drepturi. „Din punctul de vedere al lui Constant, sunt liber și, prin urmare, am drepturi; am drepturi, prin urmare, am îndatoriri. Din punctul de vedere al lui Kant, am îndatoriri, prin urmare, sunt liber; sunt liber, prin urmare, am drepturi. Prima schemă permite minciuna, a doua pare să o interzică."[30] Pentru Kant, a spune doar adevărul este o îndatorire impusă de rațiunea practică. Sunt liber în măsura în care acționez în acord cu această îndatorire. Faptul că o acțiune, care este în acord cu îndatorirea de a spune întotdeauna numai adevărul, poate avea consecințe dăunătoare ar fi, în această schemă de gândire, accidental, lipsit de relevanță din punct de vedere moral.

Întrebarea este dacă un asemenea mod de a gândi poate fi armonizat cu analiza făcută de Kant fundamentelor moralității. Există bune temeiuri pentru a răspunde negativ la această întrebare. După cum se știe, în analiza lui Kant îndatoririle noastre, altfel spus ceea ce trebuie să facem, vor fi stabilite prin evaluarea maximelor acțiunii, pe baza criteriului suprem pe care îl oferă imperativul categoric. Or, imperativul categoric, care se exprimă în *voința bună*, nu poate întemeia îndatoriri necondiționate, îndatoriri care nu admit excepții. În mod excepțional vom putea minți *din datorie*, după cum vom putea chiar ucide *din datorie*. Kant însuși a admis excepții în cazul imperativului „Să nu ucizi!" atunci când a afirmat că o persoană supusă agresiunii poate recurge la mijloace extreme pentru a se apăra și atunci când a aprobat războiul de autoapărare. Kant nu putea să nu distingă ființele care urmează întotdeauna glasul rațiunii

de oameni, ca fiinţe reale. Dimpotrivă, el a subliniat în mod consecvent distanţa care le separă. Sensul profund al caracterizării criteriului suprem al moralităţii drept unul formal se relevă tocmai în aceea că, în aplicarea lui, se va ajunge la concluzia că ceea ce trebuie să facem este, în anumite cazuri, foarte diferit într-o lume ideală şi în cea reală. De ce ar sta lucrurile altfel în cazul interdicţiei de a minţi decât în cazul interdicţiei de a ucide? Cum ar putea fi condamnată moral o minciună care apără viaţa şi drepturile unei persoane sau a unei colectivităţi de ameninţarea unei puteri criminale? Maxima de a minţi în situaţii excepţionale este universalizabilă. Ea satisface criteriul formal al moralităţii. S-a subliniat că cel care îl minte pe un răufăcător apără viaţa şi demnitatea semenilor săi şi, totodată, acţionează în spiritul respectului faţă de propria sa demnitate, respingând încercarea răufăcătorului de a face din el o unealtă a răului.

Tocmai pe această linie îşi desfăşoară Vuillemin argumentaţia împotriva condamnării morale necondiţionate a minciunii. El afirmă că dreptul la insurecţie împotriva unei guvernări opresive, dreptul la autoapărare în faţa agresiunii şi dreptul de a minţi în situaţii excepţionale au aceeaşi structură logică. În toate aceste cazuri, survine un conflict între două obligaţii morale, un conflict care va putea fi arbitrat de imperativul categoric. În cele trei cazuri amintite, respectarea necondiţionată a îndatoririi cetăţeanului de a se supune legilor existente, respectiv a persoanei de a nu recurge la violenţă şi de a spune doar adevărul va putea fi exploatată pentru înfăptuirea unor acţiuni condamnabile, şi anume prigonirea supuşilor, lipsirea individului de dreptul la viaţă şi lăsarea unui om nevinovat, lipsit de apărare, pradă ucigaşului[31]. În asemenea conflicte dintre îndatoriri, verdictul imperativului categoric va fi clar. Iar a urma acest verdict – conchide Vuillemin – înseamnă a rămâne fideli spiritului gândirii lui Kant, chiar şi împotriva unora dintre afirmaţiile sale explicite[32].

Punctul de vedere potrivit căruia există, dincolo de criteriul suprem al moralităţii, legi morale sau legi practice care stabilesc îndatoriri sau interdicţii necondiţionate, absolute, poate fi calificat drept *rigorist*. Iar poziţia pe care a susţinut-o Kant cu privire la datoria veracităţii şi la interdicţia minciunii, în scrieri târzii, cade sub acuzaţia de rigorism. Este o poziţie surprinzătoare în măsura în

care, aşa cum am arătat, ea va putea fi caracterizată drept o inconsecvenţă în raport cu analiza kantiană a bazelor moralităţii. Ne putem întreba, în încheiere, cum ar putea fi ea explicată. În această privinţa pot fi formulate doar ipoteze mai mult sau mai puţin plauzibile. A pune totul pe seama slăbiciunii bătrâneţii nu mi se pare a fi una dintre ele.

Unii interpreţi sugerează că în scrierea lui Kant accente pe care le putem numi *rigoriste*, adică formularea de prescripţii şi interdicţii ca îndatoriri necondiţionate, ar fi consecinţa incapacităţii filosofului de a aprecia întotdeauna distanţa care separă o lume ideală, locuită de fiinţe raţionale perfecte, de lumea reală. În formularea pe care a dat-o îndatoririlor noastre morale, ca legi practice, Kant nu ar fi luat în mod suficient în considerare împrejurarea că în viaţă întâlnim adesea criminali şi oameni care înşală[33]. Kant nu ar fi acordat destulă greutate nici constatării, care a fost impusă conştiinţei morale ca o realitate tragică îndeosebi de experienţe istorice mai recente, că în sisteme dictatoriale opresive oamenii cei mai buni trebuie să accepte compromisuri pentru a promova cauze faţă de care se simt moral angajaţi[34]. Atunci când a formulat legi morale, înţelese drept reguli de comportare ce trebuie urmate necondiţionat, el nu ar fi ţinut seama îndeajuns că cei care atentează în mod condamnabil la viaţa şi demnitatea unor fiinţe omeneşti vor trebui să fie combătuţi cu toate mijloacele, că există situaţii in care trebuie ales răul cel mai mic, de exemplu sacrificarea deliberată a vieţii unei fiinţe nevinovate pentru a salva multe alte vieţi[35].

O altă observaţie interesantă care s-a făcut, pentru a explica poziţia lui Kant, se referă la deosebirea dintre implicaţiile a două dintre formulările pe care le-a dat el imperativului categoric. Este vorba de formula generală sau fundamentală („Acţionează numai conform acelei maxime prin care să poţi, totodată, voi ca ea să devină o lege universală.") şi formula scopului în sine sau a umanităţii („Acţionează astfel încât să foloseşti umanitatea, atât în persoana ta, cât şi în persoana oricui altuia, întotdeauna în acelaşi timp ca scop, şi niciodată numai ca mijloc.")[36]. Într-o lucrare recentă, Christine Korsgaard, susţine că interdicţia necondiţionată a minciunii ar fi fost formulată de Kant în primul rând prin raportare la formula umanităţii.

Căci potrivit formulei că oamenii trebuie trataţi ca scopuri, şi nu ca mijloace, constrângerea şi minciuna sunt formele fundamentale ale răului. Şi aceasta deoarece orice încercare de a influenţa acţiunile semenilor prin alte mijloace decât prin apeluri la raţiune, îi tratează ca mijloace, şi nu ca scopuri[37]. Teza autoarei este că formula umanităţii este mai strictă decât formula fundamentală. Raportarea la ea oferă cele mai puternice temeiuri pentru condamnarea morală a minciunii. Mai mult decât formula fundamentală, formula umanităţii are în vedere o lume ideală. În lumea reală, recomandarea de a-l trata pe răufăcător drept scop în sine este total inacceptabilă. Prin raportare la formula fundamentală se poate vedea mai bine că interdicţia necondiţionată a minciunii este o concluzie care nu poate fi susţinută[38].

Sugestia că sursa rigorismului kantian ar fi utopismul – formularea unor prescripţii morale prin raportare mai degrabă la o lume ideală decât la cea reală – suscită unele rezerve. În raport cu acei autori cu înclinaţii sentimentale şi romantice din epocă, susţinători ai ideii că omul ar fi bun de la natură, Kant ni se înfăţişează drept un realist lipsit de iluzii. Încă în lecţiile sale de etică din anii 1775-1780, el revenea adesea asupra observaţiei că atunci când formulăm prescripţii cu caracter moral va trebui să ţinem seama de faptul că „oamenii sunt răi". Iată de ce purtări care ar fi condamnabile faţă de semeni ce urmează glasul raţiunii pot fi justificate atunci când cei ce ne stau în faţă sunt fiinţe egoiste lipsite de orice scrupule. În scrierea lui despre religie, Kant va caracteriza „capacitatea sau incapacitatea liberului arbitru de a adopta sau nu legea morală în maxima lui" drept bunătate sau răutate sufletească. Omul rău este o fiinţă conştientă de legea morală, care în maximele acţiunii sale se abate totuşi, cel puţin ocazional, de la ea. El face din înclinaţiile egoiste condiţia urmării legii morale, şi nu din legea morală condiţia satisfacerii egoismului[39]. Din această perspectivă, răutatea sufletească va fi mult mai răspândită, firește, decât bunătatea. În contactul cu oameni pe care nu-i cunoaştem, lasă să se înţeleagă Kant, este prudent să pornim de la presupoziţia că ei sunt răi, chiar dacă riscăm în acest fel să-i nedreptăţim pe unii dintre ei.

Cu toate acestea, unele din consideraţiile de mai sus cu privire la originile tendinţelor rigoriste ale lui Kant, dincolo de educaţia religioasă

primită în tinereţe, nu sunt lipsite de plauzibilitate. Am în vedere îndeosebi împrejurarea că în centrul reflecţiei morale a lui Kant nu au stat acele situaţii profund dilematice în care omul cu intenţii pure nu se află în situaţia de a alege între bine şi rău, ci va trebui să aleagă răul cel mai mic, ca alternativă la suspendarea resemnată a acţiunii[40]. Cu greu s-ar putea spune că lumea în care a trăit Kant ar fi fost mai bună decât cea de astăzi. Se poate însă presupune că experienţa de viaţă a filosofului l-a scutit de o confruntare frontală cu întreaga ei răutate. Să ne gândim la situaţiile cărora trebuia să le facă faţă, uneori, în acea vreme, un domnitor, un ministru, un conducător militar sau un administrator, la unele din deciziile pe care trebuiau să le ia aceştia. Sau la cei care purtau răspunderea pentru o familie numeroasă, mai ales când îşi doreau foarte mult confortul şi bunăstarea materială. Kant a fost un celibatar care din tinereţe nu a trebuit să-şi poarte de grijă decât lui însuşi şi a cultivat toată viaţa o exemplară austeritate. El a slujit din tinereţe Universitatea, respectând legea, regulamentele şi făcându-şi cu scrupulozitate datoria. Dincolo de viaţa lui profesională, a avut doar acele relaţii sociale pe care şi le-a dorit. Cu excepţia unei singure situaţii – conflictul său la bătrâneţe cu autorităţile prusace –, Kant a putut să aleagă între bine şi rău. El a ales cu entuziasm să facă binele. Într-o măsură mai mică a fost confruntat cu acele situaţii de viaţă care desfid presupoziţii morale rigide. Fără a întreţine o imagine naivă asupra omului, Kant a trăit într-o anumită izolare de urgiile vremii sale[41], ceea ce poate explica în parte faptul că a putut nutri iluzii rigoriste.

Unor asemenea conjecturi li s-ar putea alătura încă una. Este posibil ca, în anii mai târzii, încrederea lui Kant în puterea de îndrumare a raţiunii comune să fi scăzut. El nu ar mai fi crezut cu aceeaşi fermitate că aceasta are tot timpul clar în faţa ochilor ei principiul suprem al moralităţii. Ar fi fost, aşadar, înclinat să creadă că îndrumarea pe care o oferă ea va trebui să fie întărită prin legi morale particulare, care prescriu şi interzic în mod categoric. Bănuiala pe care a exprimat-o încă în *Lecţiile despre etică,* anume că dacă lucrurile vor fi lăsate la judecata fiecăruia „aplicarea regulilor morale va deveni foarte nesigură"[42], s-a accentuat. Urmarea a fost tentaţia crescândă de a deplasa graniţa dintre ceea ce ni se impune în mod

categoric şi în mod ipotetic, de a introduce prescripţii şi interdicţii specifice în sfera a ceea ce ne este poruncit în mod categoric. O tentaţie care se exprimă în proiectul unei teorii a îndatoririlor morale ale omului, proiect care poate fi întrezărit în *Lecţiile despre etică* şi va căpăta contururi clare în a doua parte a *Metafizicii moravurilor*. Chiar dacă fundamentele concepţiei kantiene asupra moralităţii, aşa cum au fost prezentate ele în *Imm* şi *Crp*, ofereau resursele necesare pentru a rezista unei asemenea tentaţii.

Note

1. Vezi Immanuel Kant, „Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", în *op. cit.*, pp. 73-74.
2. *Ibidem* , p. 74.
3. *Ibidem*, p. 79.
4. Persoana cea mai apropiată de Kant, în ultimii ani ai vieţii sale, Ehrgott A.Ch. Wasianski, consemna, în amintirile pe care le-a pus pe hârtie după moartea filosofului, că acesta repeta adesea o propoziţie, care devenise aproape deviza lui : „Credeţi-mă că nenorocirea supremă este de a prefera viaţa onoarei, şi pentru a-ţi prelungi viaţa să-ţi pierzi toate motivele pentru a trăi". (Vezi E.A.Ch. Wasianski, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, Gräfe und Unzer Verlag, Königsberg, 1941.)
5. Pentru formularea şi discuţia unor asemenea întâmpinări, vezi, de exemplu, Marcia W. Baron, *Kantian Ethics allmost without Apology*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993.
6. „Cu plăcere îmi slujesc prietenii
   Dar din păcate o fac cu înclinaţie
   Şi astfel mă roade adesea gândul
   Că nu sunt virtuos."
7. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., p. 18.
8. Bunăoară un recenzent al lucrării, mai sus amintite, a Marciei W. Baron scrie : „Oricine respinge etica lui Kant drept iremediabil rigoristă şi lipsită de sentimente trebuie mai întâi să citească lucrarea îngrijită a lui Baron".
9. Vezi Ioan Humă, *Geneza conştiinţei morale*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2004, p. 30.
10. *Ibidem*, p. 31.

11. Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice*, pp. 163-164. Pentru a obţine un spor de claritate am introdus unele modificări în textul traducerii lui N. Bagdasar.
12. Vezi I. Humă, *op. cit.*, p. 33.
13. *Ibidem.*
14. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, traducere de Rodica Croitoru, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Editura Antaios, Bucureşti, 1999, p. 270.
15. Vezi Hans Rust, „Kant und Kalvin", în *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*, Albertus-Universität in Königsberg, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1924. „Calvinismul, cu atitudinea lui raţională, spiritualistă, morală, socială şi practică şi cu aversiunea lui declarată faţă de misticism, ritualism şi sacramentalism – scrie autorul – este terenul pe care luminarea creşte mai bine decât în luteranism." (p. 18)
16. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, ed. cit., p. 252. Într-o notă din § 9, Kant apreciază ca „demn de atenţie" faptul că Biblia menţionează drept prima crimă, prin care răul a pătruns în lume, nu fratricidul (Cain), ci cea dintâi minciună. Atât precizarea a ceea ce înţelege Kant prin minciună, cât şi temeiurile condamnării ei necondiţionate, în acest text publicat în 1797, sunt prefigurate în ciorna unei scrisori adresate de Kant Mariei von Herbert, în primăvara anului 1792 : „Tot ceea ce spune cel cinstit, dar reţinut (nu cu inima deschisă) este, ce-i drept, adevărat, doar că el nu spune întregul adevăr. În opoziţie cu el, cel necinstit spune ceva de a cărui falsitate este conştient. Enunţul celui din urmă se numeşte, în teoria virtuţii, minciună. Aceasta poate să fie cu totul nevătămătoare, dar ea nu este de aceea lipsită de vină ; mai degrabă, ea este o gravă vătămare a datoriei faţă de sine, şi anume a uneia care este cu totul indispensabilă, deoarece încălcarea ei micşorează demnitatea omului în propria noastră persoană şi atacă modul de a gândi în rădăcinile sale...". (Imm. Kant, *Briefwechsel*, vol. II, p. 564)
17. *Ibidem*, p. 253.
18. Aici Kant ar putea fi acuzat de inconsecvenţă deoarece admite că deşi intenţiile celui care a minţit nu au fost rele, el este răspunzător de urmările minciunii sale. S-ar părea, aşadar, că evaluarea morală a unei decizii se face nu în funcţie de intenţii, ci de consecinţele ei empirice, în acest caz neintenţionate. Ceea ce ar reprezenta, fireşte, o inconsecvenţă. În apărarea lui Kant se poate spune totuşi că ceea ce condamnă el în acest caz este intenţia, afirmarea voită a unui neadevăr.
19. Immanuel Kant, „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen", în K. Vorländer (ed.), *Immanuel Kant, Sämtliche Werke*, vol. VI, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1922, p. 202.

20. *Ibidem*, p. 203.
21. *Ibidem*, p. 205.
22. Vezi A.J. Paton, „An Alleged Right to Lie. A Problem in Kantian Ethics", în *Kant-Studien*, 1-4, 1953/54, pp. 190-191.
23. Vezi *ibidem*, pp. 196-198.
24. Iată doar două pasaje semnificative din paragraful despre sinceritate, citate după traducerea franceză a *Lecţiilor despre etică*, ce mi-a fost la îndemână. Într-un prim pasaj, Kant admite că nu li se poate cere oamenilor să fie perfect sinceri în sensul dezvăluirii tuturor defectelor proprii şi că, în acest sens, ei au un drept la discreţie. „Dacă oamenii ar fi într-adevăr buni nu ar fi nevoie să fie discreţi cu privire la ei înşişi, însă deoarece nu acesta este cazul ei trebuie să ţină ferestrele închise. (Exprimarea face aluzie la zeul Momus, care, după Esop, ar fi crezut că în pieptul oamenilor ar trebui să fie săpată o portiţă pentru a avea acces la secretele lor.) Oamenii ar putea fi, fără îndoială, pe deplin sinceri dacă ei ar fi cu toţii buni, dar starea de fapt face acest lucru imposibil." (Imm. Kant, *Leçons d'éthique*, traducere de Luc Langlois, Librairie Générale de France, 1997, p. 372.) Într-un al doilea pasaj, cel mai concludent, Kant discută cazul dreptului de a minţi ţinând seama de disponibilitatea multora dintre semenii noştri de a utiliza în mod abuziv afirmaţiile veridice. El apreciază că nu comitem o nedreptate atunci când îi minţim pe cei cu intenţii rele chiar dacă un asemenea act este contrar dreptului umanităţii. Tocmai deoarece oamenii sunt răi există adesea un pericol de a spune adevărul oricui. Minciuna motivată în acest fel este numită „minciună inocentă sau din necesitate". „Un om care ştie că am bani mă întreabă: «Ai bani la tine?». Dacă tac el conchide că am; dacă zic da se va grăbi să mi-i ia; dacă spun nu, îi spun o minciună. Ce trebuie să fac acum? Dacă se aplică forţa pentru a mi se smulge o mărturisire, dacă această mărturisire este folosită în mod ilegitim şi nu mă pot salva prin tăcere, atunci minciuna este o armă defensivă. Reaua folosire care se poate da declaraţiei mele, obţinută cu forţa, mă îndreptăţeşte să mă apăr. Dacă banii mei sau mărturisirile mele sunt cele ce îmi sunt smulse este acelaşi lucru. Declaraţia făcută sub ameninţarea forţei, când sunt convins că agresorul meu îi va da o folosire rea, reprezintă, prin urmare, singurul caz care mă îndreptăţeşte să recurg la minciuna inocentă (sau din necesitate)." (*Ibidem*, p. 377.)
25. Vezi H.E.M. Hofmeister, „The Ethical Problem of the Lie in Kant", în *Kant-Studien*, 3/1972, pp. 360-361.
26. *Ibidem*, p. 363.
27. *Ibidem*, p. 364. Pentru o încercare de apărare a condamnării necondiţionate a minciunii la Kant, pe linia distincţiei dintre minciună şi

neadevăr, vezi şi Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, 1989, pp. 172-173. Potrivit distincţiei pe care autorul i-o atribuie lui Kant, din totalitatea afirmaţiilor neadevărate despre fapte, sunt minciuni numai acelea în care scopul vorbirii ar fi în mod explicit comunicarea unei informaţii false despre fapte. (*op. cit.*, p. 349.) Minciuna ar trebui respinsă necondiţionat în măsura în care ea contrazice intenţia actului de vorbire, care este aceea de a comunica informaţii veridice. (Vezi *op. cit.*, p. 171.) Ce-i drept, Sullivan, spre deosebire de Hofmeister, admite, la capătul analizei sale, că în cazul ucigaşului care bate la uşă ne găsim în faţa unui conflict între reguli şi datorii morale, datoria veracităţii şi datoria de a proteja viaţa unui om nevinovat, şi că celei de-a doua îndatoriri trebuie să i se dea prioritate. (Vezi *op. cit.*, p. 177.)

28. Încercarea lui Hofmeister de a face faţă unor asemenea întâmpinări susţinând că dacă Constant a înţeles greşit punctul de vedere al lui Kant asta i se poate reproşa chiar lui Kant, care ar fi omis să precizeze că deşi foloseşte aceleaşi cuvinte ca şi Constant – *minciună, veracitate* – el le acordă semnificaţii diferite (*op. cit.*, p.367), nu mi se par convingătoare.
29. Vezi J. Vuillemin, „Kant and Benjamin Constant", în *Kant-Studien*, 4, 1982, p. 414.
30. *Ibidem*, p. 420.
31. Vezi *ibidem*, p. 421.
32. „Pentru a fi fideli lui Kant, chiar şi împotriva literei lui Kant, noi trebuie să salvăm legislaţia chiar şi cu preţul legii. [Autorul are în vedere imperativul categoric, ca principiu de legislaţie universală, şi, respectiv, legi morale ca „Să nu minţi ! " – n.m., M.F.] Şi dacă prudenţa ţine de legislaţie, în sensul că legislaţia conţine gândul folosirii pe care un altul este gata să-l dea maximei mele, acest gen de prudenţă trebuie să determine orice obligaţie morală în măsura în care ea este o parte a legislaţiei universale." (*Ibidem*, p. 424.)
33. Vezi, de exemplu, Thomas E. Hill Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1992, pp. 72-74.
34. *Ibidem*, p. 75.
35. *Ibidem,* pp. 212-224.
36. Pentru o caracterizare a formulelor imperativului categoric şi a relaţiei dintre ele, vezi Valentin Mureşan, „Ipostazele imperativului categoric la Kant", în M. Flonta, H.-K. Keul, *Filosofia practică a lui Kant*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.
37. Vezi Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1999, pp. 140-143.

38. *Ibidem*, p. 151 şi pp. 347-348.
39. Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, ed. cit., pp. 44-50.
40. Pentru un studiu de caz în acest sens, vezi M. Flonta, „Colaborare sau ieşire din scenă? Situaţia dilematică a elitelor în regimuri dictatoriale, ilustrată de cazul Heisenberg", în *Revista de Filosofie* nr. 5-6/2002.
41. Ca venerat profesor al Universităţii din Königsberg, Kant a resimţit nu puţine din vicisitudinile timpului sub faţa lor cea mai suportabilă. Trupele ruseşti de ocupaţie le-a cunoscut prin ofiţerii instruiţi care îi frecventau cursurile, iar autorităţile statului i s-au înfăţişat mult timp în relaţia filosofului cu admiratorul şi protectorul său, ministrul Zedlitz.
42. Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 377. Christine Korsgaard dezvoltă această temă, sugerând următorul raţionament al lui Kant: „Dacă a minţi pentru un scop bun sau a ne revolta pentru a avea un guvern mai bun ar fi acte justificate pur şi simplu fiindcă persoanele şi stările reale sunt departe de ideal, atunci argumentul pantei alunecoase ne poate duce repede la concluzii extreme, ţinând seama de faptul că persoanele sunt departe de a avea deplină autonomie, iar guvernele nu reuşesc să încorporeze voinţa generală a poporului" (*op. cit.*, p. 356).

Idealul moral al lui Kant

Un important om politic din România, care se străduieşte să câştige popularitate prin exprimarea deschisă a ceea ce presupune că gândesc mulţi, a formulat recent următoarea cugetare: „Tot ceea ce înseamnă fiinţă umană trebuie să trăiască aşa cum crede că este plăcut".

Aceasta este o exprimare directă, poate cam brutală, a unei perspective strict hedoniste asupra vieţii omeneşti. Cei care aprobă un asemenea mod de a gândi sau, chiar mai mult, îl socotesc drept ceva de la sine înţeles – şi sunt mulţi la noi ori în alte părţi – presupun că el va fi contestat doar de ipocriţi. Pe acest fundal, mi se pare tentant să reflectăm asupra unui ideal de viaţă diametral opus, idealul propus de Immanuel Kant.

Etica lui Kant este, cum bine se ştie, o etică a datoriei. Pentru Kant, datoriile se exprimă în toate acele maxime de comportare pe care le va urma o fiinţă omenească în măsura în care comportarea ei va fi dictată numai de raţiune. Aceste maxime sunt imperative ce rezultă din scopuri stabilite de raţiune. În opoziţie cu scopurile care exprimă pornirile noastre egoiste, exclusiviste, scopurile stabilite de raţiune sunt universalizabile. Ele vor fi acceptate de toate fiinţele raţionale.

Prima noastră impresie ar putea să fie că a cere oamenilor să se conducă după asemenea scopuri şi imperative este o probă de naivitate înduioşătoare. Numai cel lipsit de experienţă sau cel care a trecut prin viaţă fără să înveţe nimic cu privire la firea omenească ar putea să-şi facă iluzii în această privinţă.

Kant nu a fost, totuşi, un *idealist* în sensul comun al cuvântului, adică un om lipsit de simţul realităţii. El era conştient de fragilitatea

(*fragilitas*) şi de şubrezenia (*Gebrechlichkeit*) firii omeneşti. Subliniind contrastul dintre ceea ce prescrie legea morală a raţiunii şi puterea covârşitoare pe care o exercită înclinaţiile opuse datoriei, chiar şi asupra celor mai buni oameni, filosoful observa în scrierea sa asupra religiei: „Legea spune: «Fiţi sfinţi (în purtarea voastră), precum părintele vostru ceresc!» Căci acesta e idealul Fiului Domnului şi ne este indicat drept model. Însă distanţa dintre Binele pe care se cuvine să-l realizăm şi Răul de la care plecăm este infinită, astfel încât nu putem s-o parcurgem niciodată sub raportul faptei, adică al adecvării conduitei la sfinţenia legii"[1]. *Sfânt* pentru Kant este ceva inaccesibil omului. Spre deosebire de ipotetice fiinţe pur raţionale, libere de orice înclinaţii contrare datoriei, omul este o fiinţă înzestrată cu raţiune şi, totodată, o fiinţă sensibilă, supusă tot timpul tentaţiei aproape irezistibile de a se îngriji doar de propriul ei bine şi aceasta adesea în dauna binelui semenilor. Tocmai deoarece, în opoziţie cu o „voinţă pură", voinţa noastră de a face binele este unul din acele lucruri care se obţin doar cu preţul unor mari sforţări, Kant admitea că „omul divin" nu va putea fi dat drept pildă „omului natural"[2]. Filosoful vedea în „natura umană sensibilă" o piedică de netrecut în calea înfăptuirii depline a idealului moral. Adresându-se celor care sperau că o colectivitate umană ar putea deveni vreodată o comunitate etică, Kant scria: „Însă cum ne putem aştepta ca dintr-un lemn atât de strâmb să fie meşterit ceva cu desăvârşire drept?"[3]. În una din ultimele sale scrieri, *Metafizica moravurilor*, el admitea, chiar dacă cu părere de rău, că „specia noastră nu este aptă să poată inspira prea multă dragoste, dacă e cunoscută mai îndeaproape"[4]. Caracterizând prietenia, considerată în desăvârşirea ei, drept o unire a dragostei şi respectului pentru o altă persoană, Kant observa că aceasta este în practică de neatins[5]. Referindu-se la acţiuni „de felul cărora lumea nu ne-a oferit nici un exemplu şi în privinţa cărora cineva, care ar întemeia totul pe experienţă, chiar ar avea mari îndoieli că ele pot fi realizate", Kant numeşte „pura loialitate în prietenie", afirmând că ea „poate fi nu mai puţin pretinsă de la fiecare om, chiar dacă e posibil ca până acum să nu fi existat nici un prieten loial..."[6].

Dincolo de o percepere acută a infirmității naturii umane, Kant a fost realist și într-un alt sens. În scrierile sale revine observația că asigurarea propriei bunăstări este, cel puțin în mod indirect, o datorie deoarece tentația de a încălca obligațiile pe care ni le prescrie rațiunea sporește sub presiunea grijilor și a nevoilor nesatisfăcute. Pentru Kant era clar că sărăcia întărește multe înclinații contrare datoriei[7]. El știa asta și din proprie experiență. Până dincolo de mijlocul vieții sale, Kant a trebuit să trăiască cu mijloace foarte modeste și numai o disciplină de fier, dublată de un spirit exemplar de economie, l-au ferit de compromisuri pe care nu și le-ar fi putut ierta. Odată ce realizăm cât de departe rămân cei mai buni oameni de satisfacerea deplină a îndatoririlor ce le revin față de ei înșiși și față de alții, putem să ne dăm seama mai bine cât de mult șubrezesc vitregiile vieții, nenorocirile personale, bolile și sărăcia capacitatea oricum slabă a oamenilor de a urma poruncile rațiunii. Cu prilejul morții unui coleg de la Universitatea din Königsberg, profesorul de drept L'Estag, filosoful și-a exprimat scepticismul prin cuvintele: „A fi în același timp om și înțelept este prea mult pentru muritori". Kant, care a făcut eforturi mari și continue pentru a trăi în acord cu acele convingeri care susțin filosofia sa morală, știa ce spune atunci când scria într-o notă de subsol a lucrării sale despre religie: „Nici un om căruia moralitatea nu-i este indiferentă nu poate fi satisfăcut de sine, fără a trăi chiar un sentiment de amară insatisfacție de sine, fiindcă este conștient de acele maxime care nu concordă cu legea morală din el"[8]. O observație convergentă cu alta, din *Crp*, observația că „legea morală umilește inevitabil pe fiecare om, când acesta compară cu ea tendința sensibilă a naturii lui"[9].

Pornind de la asemenea premise, se poate aprecia că filosoful din Königsberg a propus o concepție austeră, chiar eroică asupra vieții bune. Este îndeobște recunoscut că această concepție este una austeră. Voi încerca să arăt în ce sens poate fi ea calificată drept *eroică*.

Trăsăturile distinctive ale idealului de viață a lui Kant vor fi bine puse în evidență pe fundalul contrastant pe care îl reprezintă, pe de o parte, acea mentalitate și acea tradiție a gândirii morale care acceptă în mod neproblematic că țelul suprem al vieții omenești este fericirea și, pe de altă parte, înțelegerea convențională a moralei creștine.

Punctul de plecare al lui Kant îl reprezintă supoziţia că singura viaţă cu adevărat bună este cea al cărei ţel e dat de raţiune. Experienţa indică însă, observă Kant în prima secţiune a *Imm*, că orientarea după raţiune este în mult mai mică măsură în stare să servească „savurării vieţii şi fericirii" decât o poate face instinctul, adică pornirile naturale. Adevărata menire a raţiunii „trebuie să fie aceea de a da naştere unei voinţe care să fie bună *în sine*, şi nu ca *mijloc* pentru un alt ţel". Dar urmărirea neabătută a ceea ce prescrie voinţa bună, drept ţel prim şi necondiţionat, „limitează în multe feluri – cel puţin în viaţa aceasta – atingerea celui de-al doilea, care este întotdeauna condiţionat, anume fericirea"[10]. Într-o notă de subsol a scrierii despre religie, Kant afirmă: „Ca fiinţă raţională finită, omul nu poate să renunţe la ţelul său natural care este fericirea. Dar el devine demn de fericire doar prin strădania sa neîncetată de a respecta legea morală"[11]. Este un punct de vedere care a fost reafirmat într-un articol publicat în acelaşi an (1793), din care am citat câteva pasaje semnificative în studiul anterior[12]. Iar în „Prefaţa" la *Metafizica moravurilor*, Kant va preciza că omul trebuie să se considere obligat să-şi facă datoria fără să se gândească la faptul că fericirea ar fi consecinţa îndeplinirii datoriei, fără să se întrebe ce efect ar avea îndeplinirea datoriei asupra fericirii sale. Altfel spus, el trebuie să urmeze calea datoriei pe un temei pur moral[13]. Îndeplinirea datoriei este, aşadar, un imperativ necondiţionat, fericirea este ceva subordonat şi condiţionat. Cel mai înalt bine pentru om este de a atinge starea de deplină mulţumire de sine – fericirea – prin îndeplinirea datoriei.

Cât priveşte conturarea idealului moral al lui Kant prin raportare la morala creştină convenţională trebuie, mai întâi, să se sublinieze că filosoful aprecia religia creştină ca fiind acea religie istorică ce se apropie cel mai mult de religia raţiunii. Cu toate acestea, el s-a distanţat în mod clar de răspunsul pe care îl dă religia creştină, în prezentarea şi înţelegerea ei curentă, la întrebarea „Ce putem spera?". Este vorba de promisiunea fericirii veşnice, drept răsplată a vieţii virtuoase pe acest pământ. În opoziţie cu ceea ce Kant numeşte „religia cultică", religia în care datoria este văzută ca o obligaţie a omului faţă de Dumnezeu, în „religia morală pură" împlinirea datoriei

este o obligaţie a omului faţă de sine însuşi, ca fiinţă raţională. Kant afirmă explicit că cel care îşi face datoria „de dragul răsplăţii (sau chiar al absolvirii de pedeapsa meritată) ... acţionează mai degrabă prudent decât moral", spre deosebire de cel care îşi face datoria „numai de dragul ei înseşi"[14]. Încă şi mai categoric se exprimă Kant atunci când scrie despre virtute că „ea trebuie să fie considerată pentru sine drept propriul ei scop şi drept propria ei răsplată"[15].

În centrul reprezentării kantiene despre viaţa bună stă ideea că aceasta va putea fi câştigată şi păstrată numai prin sforţarea aspră şi continuă a omului de a-şi supune deciziile şi acţiunile controlului raţiunii. Ca fiinţă sensibilă, omul are predispoziţii şi înclinaţii parţial bune şi parţial rele. Răul în purtarea omului nu izvorăşte din înclinaţii ca atare, ci din lipsa sau slăbiciunea controlului lor de către raţiune. Face răul, credea Kant, cel care aude glasul raţiunii, dar se abate în maxima acţiunii sale de la ceea ce porunceşte legea morală. Această abatere, şi nu o predispoziţie naturală sau alta, i se poate imputa, prin urmare, omului. „Temeiul Răului nu poate fi plasat, cum se face de obicei, în sensibilitatea umană şi în înclinaţiile naturale rezultate din ea." Doar „aplecarea spre Rău, care, întrucât vizează moralitatea subiectului, se găseşte în om ca fiinţă ce acţionează liber, trebuie să-i fie imputată chiar lui, ca singur vinovat..."[16]. Ceea ce decide, prin urmare, este relaţia maximei acţiuni cu legea morală. Iată de ce „omul poate să fie rău chiar dacă el săvârşeşte numai fapte bune". Acesta ar putea fi cazul unui individ preocupat doar de buna lui reputaţie, într-o colectivitate cu moravuri bune. Mobilul faptelor sale constant bune va fi, în acest caz, preocuparea pentru păstrarea şi consolidarea reputaţiei, şi nu intenţia pură, izvorâtă din legea morală.

Viaţa bună se obţine, aşadar, printr-o sforţare necontenită de a face din legea morală resortul şi mobilul acţiunii, acea sforţare prin care omul câştigă şi menţine controlul raţiunii asupra a tot ce năzuieşte, decide şi întreprinde. Mai mult, pentru Kant, viaţa bună este însăşi această sforţare şi luptă. Suntem în faţa unui motiv central al gândirii sale morale, care va putea fi caracterizat drept o transfigurare a motivului creştin al jertfei, al sacrificiului. În „Prefaţa" la *Metafizica moravurilor*, se vorbeşte de „o forţă şi o putere herculeană"

care sunt necesare omului pentru „a învinge înclinaţiile ce nasc viciul"[17]. Expus neîncetat atacurilor Răului, el trebuie, pentru a-şi afirma libertatea, să fie tot timpul pregătit de luptă. Preţ are numai ceea ce se obţine prin această luptă. Meritul moral, un merit care poate să revină doar fiinţelor raţionale imperfecte, se câştigă prin sforţare împinsă până la sacrificiu. Constrângerea care decurge din imperativul moral nu se exercită asupra fiinţelor raţionale în genere, afirmă Kant, ci intervine numai „pentru oameni ca fiinţe naturale raţionale, care sunt îndeajuns de lipsiţi de sfinţenie încât să poată fi cuprinşi de dorinţa de a încălca legea morală, cu toate că ei îi recunosc autoritatea, şi, chiar şi atunci când o urmează, o fac, cu toate acestea, *fără plăcere* (cu opoziţia înclinaţiei lor), fapt în care constă propriu-zis *constrângerea*"[18]. Este sensul în care perspectiva lui Kant asupra binelui în această lume este în mod fundamental opusă celei a hedonistului.

Patosul acestei reprezentări asupra datoriei este dat de convingerea că adevărata mulţumire a omului va fi obţinută numai prin efortul încununat de succes de a face lucruri pe care de multe ori nu suntem înclinaţi să le facem. Contrastând iubirea, ca înclinaţie, cu binefacerea din datorie, filosoful scrie că spre cea din urmă „nu ne îndeamnă nici o înclinaţie, ba chiar există o aversiune firească şi irezistibilă care i se opune". Ea „se găseşte în voinţă, şi nu în înclinaţia senzaţiei, în principiile acţiunii, şi nu în compasiunea care înduioşează; dar numai cea dintâi poate fi poruncită"[19]. Se are în vedere aici bunăvoinţa faţă de cei care nu ne inspiră dragoste, bunăoară faţă de mizantropi. În scrierea despre religie, această temă este dezvoltată ca o reinterpretare a motivului creştin al jertfei. Câştigarea dispoziţiei morale bune, se spune aici, „constituie deja în sine un sacrificiu şi reprezintă începutul unei lungi serii de rele fizice ale vieţii – rele pe care omul bun, având dispoziţia morală a Fiului Domnului, le ia asupra sa, şi anume doar de dragul Binelui..."[20]. Viaţa omului care aspiră la virtute este una eroică. Kant va caracteriza virtutea drept „tăria maximei omului în urmarea datoriei sale"[21], aceea tărie care este necesară pentru a învinge înclinaţii copleşitoare care contravin legii morale. Spunând aceasta, Kant îl citează pe contemporanul său, medicul şi gânditorul elveţian Albrecht

Haller: „Omul, cu toate defectele sale, este mai bun decât oastea fără voinţă a îngerilor"[22]. Virtutea, meritul moral, nu există, aşadar, decât acolo unde duşmanul este puternic şi activ. Nu putem vorbi de virtute la fiinţele sfinte, acele fiinţe care nu sunt tentate, nici măcar o dată, să încalce legea datoriei[23].

Înţelegerea kantiană a vieţii bune drept ceva ce se poate obţine doar prin sforţare, luptă şi sacrificiu şi constă în însăşi această sforţare şi luptă aminteşte de o exprimare memorabilă a lui Friedrich Schiller. Acesta spunea că nu adevărul, ci năzuinţa şi sforţarea neîncetată de a se apropia de el, constituie fericirea cercetătorului. Kant, la rândul său, socotea că cea mai înaltă satisfacţie pe care o poate trăi o fiinţă raţională imperfectă este conştiinţa faptului că şi-a făcut datoria, rezistând unor tentaţii dintre cele mai puternice, izbutind cu preţul unei sforţări tenace să-şi pună voinţa sub controlul raţiunii. Este o stare pe care Kant o va descrie în „Prefaţa" celei de-a doua părţii a *Metafizii moravurilor*, scriind că cel care a învins atracţiile viciului, făcându-şi datoria care este adesea „anevoioasă", se află „într-o stare de linişte sufletească şi de mulţumire care poate fi numită foarte bine fericire, stare în care virtutea este propria sa răsplată"[24]. Cei incapabili, chiar în cea mai mică măsură, să trăiască asemenea satisfacţii sunt declaraţi „morţi din punct de vedere moral"[25]. Kant mărturisea că în calitate de fiinţă speculativă, animată de râvna de a cunoaşte cât mai mult, omul poate să accepte resemnat că puterile lui sunt limitate. Atunci când percepe însă, clar şi puternic, glasul raţiunii, el va năzui cu toate puterile sale spre ceea ce oferă adevărata valoare vieţii. Iată ce i-a spus Kant, pe atunci în vârstă de 65 de ani, unui scriitor rus, Nicolai Mihailovici Karamsin, care l-a vizitat cu ocazia unei călătorii prin Europa:

> Dacă îmi amintesc acum de bucuriile pe care le-am avut în viaţă, nu simt nici o satisfacţie; dacă mă gândesc însă la împrejurările în care am acţionat potrivit *legii morale*, care este înscrisă în sufletul meu, atunci simt cea mai curată bucurie. O numesc *lege morală*, alţii o numesc conştiinţă, sentimentul a ceea ce este drept şi nedrept, putem s-o numim cum vrem, dar ea există. Am minţit, nimeni nu o ştie, dar eu mă ruşinez[26].

Din punctul de vedere al unei mentalităţi răspândite, asemenea cuvinte vor fi interpretate drept o încercare de a se consola a unuia care nu a ştiut şi nu a putut să guste din plin bucuriile vieţii. Mesajul filosofului pare să sune mohorât, ascetic. A-l recepta astfel înseamnă însă a nu-l înţelege pe Kant. Pentru el nu nesocotirea pornirilor naturale, reprimarea satisfacţiilor şi plăcerilor simple ale vieţii era miza controlului raţiunii, ci dobândirea unui grad cât mai înalt de libertate. Un punct în care Kant se întâlneşte cu cea ma bună tradiţie stoică. Exersarea virtuţii, subliniază el, trebuie întreprinsă nu numai cu curaj, ci şi cu voioşie.

> Căci ea are de luptat cu obstacole pentru a căror înfrângere trebuie să-şi adune toate forţele şi, în acelaşi timp, să sacrifice multe bucurii ale vieţii, a căror pierdere poate face uneori sufletul cu desăvârşire sumbru şi ursuz ; iar ceea ce nu se face cu plăcere, ci doar ca o corvoadă, pentru acela care se supune în acest fel datoriei sale, ea nu are valoare interioară şi nu este îndrăgită, iar ocazia practicării sale este evitată pe cât este posibil.[27]

În lumina unor asemenea reflecţii, nu vom fi deloc surprinşi că autorul *Metafizicii moravurilor* punea cel mai mare preţ pe demnitatea fiinţei omeneşti, pe respectul pentru sine şi pe respectul demnităţii semenilor. Trebuie să ne străduim din toate puterile să dobândim preţuirea pentru propria noastră persoană. Şi suntem datori să stimulăm respectul de sine la alţii, ca sursă a tuturor pornirilor bune. Doar că acest sentiment înălţător nu poate fi câştigat şi păstrat decât atunci când acţiunile noastre sunt în acord cu legea morală. Ca şi stoicii, Kant credea că problemele omului care aspiră la acea „stare de linişte sufletească şi de mulţumire care poate fi numită foarte bine fericire" sunt cele pe care le are în primul rând cu sine, nu cu semenii săi. Virtutea, scria el, este întotdeauna în progres şi la începuturi „deoarece în mod obiectiv este un ideal, adică ceva de neatins de care avem datoria de a ne apropia cât mai mult, şi pentru că, din punct de vedere subiectiv, dacă ea nu sporeşte atunci va coborî în mod inevitabil"[28].

Kant privea omul în primul rând ca fiinţă morală şi respecta, cu precădere, năzuinţa lui spre bine. Indivizii cei mai merituoşi din

acest punct de vedere ocupau poziţia cea mai înaltă în ceea ce priveşte stima lui, independent de talente şi de înfăptuirile lor. Aceasta este o scară de valori care contrastează violent cu cea a unei lumi în care puterea, bogăţia, fie şi capacitatea creatoare sau inteligenţa, sunt cele care aduc consideraţia celorlalţi, iar o fiinţă de o integritate remarcabilă nu atrage atenţia decât, poate, deoarece nu constituie o primejdie pentru alţii, în primul rând pentru ambiţioşii lipsiţi de scrupule. Chiar şi cel care se fereşte de emfaza moralizatoare nu va putea să nu bage de seamă că lumea de astăzi nu răspunde, cel puţin în anumite privinţe, speranţelor şi aşteptărilor filosofului luminării, care scria acum mai bine de două sute de ani că, în calitate de subiect al unei raţiuni moral-practice, orice persoană „posedă o *demnitate* (o valoare lăuntrică absolută), prin care constrânge toate fiinţele raţionale din lume să-i poarte *respect*, putând să se măsoare cu fiecare dintre ele şi să fie apreciată pe picior de egalitate"[29]. Oameni care din multe puncte de vedere nu sunt proeminenţi, gândea Kant, au aceeaşi demnitate cu cei care sunt înzestraţi cu cele mai rare daruri. Nu trebuie să ne plecăm decât în faţa idealului moral pe care ni-l propune propria noastră raţiune[30]. Ehrgott Wasianski, care nu poate fi învinuit că ar fi schiţat un portret idilic al marelui său prieten pe care l-a văzut aproape în fiecare zi în ultimii ani ai vieţii, evidenţiază repulsia filosofului faţă de prefăcătoria şi artificialitatea, atât de răspândite atunci ca şi astăzi, în relaţiile dintre oameni, cu deosebire în straturile mai înalte ale societăţii. Kant nu ura nimic mai mult decât flatarea ieftină. El îi încuraja, dimpotrivă, pe cei apropiaţi să-l contrazică atunci când aveau bune temeiuri să o facă şi le mulţumea cu emoţie că au apărat ferm acel punct de vedere care li s-a părut corect[31]. În aceeaşi măsură idolatrizarea unor persoane, ca şi nesocotirea celei mai slabe pâlpâiri a conştiinţei morale în cei mai mizerabili dintre semenii noştri nu se bucurau de consimţământul lui Kant.

*
* *

A trăit Kant în acord cu acel ideal moral căruia îi dau profil scrierile sale? Răspunsul la o asemenea întrebare pare important

pentru aprecierea caracterului realist al învăţăturii sale morale. Căci ce ar putea spune o asemenea învăţătură altora dacă cel care o propune a trăit într-un mod ce se îndepărtează mult de principiile ei?

Admiratori ai lui Kant nu ezită să afirme că viaţa acestuia a fost exemplară tocmai fiindcă a fost trăită în deplină consecvenţă cu principiile pe care le-a formulat gânditorul. Otto Schöndörffer, unul dintre editorii scrisorilor lui Kant, remarca: „Kant nu numai că a trăit ceea ce a propovăduit, ci el a propovăduit de asemenea ceea ce a trăit. Filosofia lui este expresia vie a personalităţii sale şi, invers, el şi-a structurat inconştient şi conştient personalitatea potrivit teoriei sale"[32].

Acesta este un punct de vedere care nu a rămas necontestat. Nu puţini i-au imputat omului Kant inconsecvenţe în raport cu acel mod de viaţă pe care scrierile sale l-au propus contemporanilor şi posterităţii. Există temeiuri pentru a privi cu scepticism posibilitatea de a produce argumente convingătoare într-o dispută de acest gen. Se poate spune că, principiile unei filosofii morale fiind destul de generale şi abstracte, a arăta că autorul care le-a formulat a trăit sau nu în acord cu ele ar fi, până la urmă, o chestiune de interpretare. Totuşi, în cazul lui Kant lucrurile stau puţin altfel. După lucrările consacrate întemeierii principiului suprem al moralităţii, Kant a scris *Metafizica moravurilor*, o carte a cărei a doua parte conţine o discuţie aplicată asupra acelor îndatoriri ale omului care nu sunt impuse de norme exterioare, de legile juridice. Kant împarte aceste datorii în obligaţii faţă de sine şi obligaţii faţă de alţii. Individul este dator, mai întâi, să facă toate eforturile pentru a se perfecţiona pe sine, pentru a-şi cultiva şi pune în valoare toate aptitudinile şi talentele, iar în al doilea rând pentru a contribui, în limitele posibilităţilor şi capacităţilor sale, la binele semenilor. Nu poate fi o datorie – precizează Kant – propria fericire deoarece aceasta este un scop pe care îl au toţi oamenii, şi tot aşa perfecţiunea altuia nu poate să fie o datorie a mea[33]. Moralitatea unor fiinţe raţionale finite, supuse nevoilor, exprimă, după Kant, calitatea voinţei lor de a decide şi de a acţiona în toate împrejurările pornind de la îndatoririle faţă de sine şi faţă de alţii. Consideraţiile lui Kant asupra „principiilor teoriei virtuţii" oferă, aşadar, criterii şi repere clare care ne permit să apreciem dacă filosoful a trăit sau nu potrivit învăţăturii sale morale.

Să ne întrebăm, mai întâi: poate fi pusă la îndoială consecvenţa modului în care a trăit Kant cu cerinţa de a munci din toate puterile pentru propria perfecţionare? Înzestrat cu o constituţie fizică delicată, Kant şi-a impus din tinereţe un regim de viaţă caracterizat prin regularitate, pe care l-a urmat cu o disciplină de fier. Tocmai acest regim i-a îngăduit să-şi pună în valoare într-un mod incomparabil aptitudinile intelectuale cu care a fost înzestrat. Voinţa lui neînduplecată a cenzurat necruţător, în aceeaşi măsură, formele cele mai insidioase ale comodităţii şi delăsării, cât şi atracţiile faimei şi ale unei vieţi plăcute. Este poate unică insistenţa infinită a lui Kant de a-şi duce până la capăt cercetările astfel încât rezultatele lor să fie cât mai durabile, precum şi indiferenţa lui uluitoare faţă de atracţiile celebrităţii. Cea din urmă nu a fost atât expresia unei firi fericite, cât a strădaniei sale constante de a-şi reprima vanitatea, de a smulge din sine, după modelul înţelepţilor stoici, orice urmă de îngâmfare. Merită să fie invocate câteva fapte care ilustrează această atitudine.

În perioada lungii sale tăceri de un deceniu, care a premers apariţia *Criticii raţiunii pure*, Kant nu s-a lăsat câtuşi de puţin influenţat de insistenţa admiratorilor săi de a publica cât mai repede rezultatele importante la care ajunsese în cercetările sale[34]. Puţini ştiu că marile coordonate ale filosofiei sale morale au căpătat contururi clare în mintea lui Kant cu mulţi ani înaintea apariţiei scrierilor sale în acest domeniu. *Întemeierea metafizii moravurilor* a fost publicată în 1785, iar *Critica raţiunii practice* în 1788. Corespondenţa lui Kant şi alte mărturii ne semnalează că ideile expuse în aceste scrieri s-au decantat de-a lungul a două decenii. În studiul introductiv pe care l-a publicat la traducerea franceză a *Lecţiilor despre etică*, autorul traducerii subliniază că publicarea, în volumul 19 al ediţiei Academiei Prusace de Ştiinţe a operelor lui Kant, a reflecţiilor şi remarcelor scrise de el pe un exemplar al lucrării lui Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, manualul de care se servea pentru cursurile sale de filosofie morală, probează că încă la mijlocul anilor '60 el ajunsese în posesia unor teme şi idei centrale ale filosofiei sale practice[35]. Într-adevăr, în septembrie 1770, Kant îi scria lui Johann Heinrich Lambert, pe care îl socotea cea mai remarcabilă minte sistematică din lumea germană a epocii, „că este

pe cale să finalizeze cercetări asupra filosofiei morale pure, în care nu se întâlnesc nici un fel de principii empirice"[36]. Sunt cercetări publicate, cum se ştie, abia în 1785 şi 1788. Iar într-o scrisoare adresată fostului său student Marcus Herz către sfârşitul anului 1773 întâlnim observaţia că metafizica are două părţi „metafizica naturii şi metafizica moravurilor, dintre care o voi edita mai întâi pe cea din urmă..."[37]. Or, *Metafizica moravurilor*, ultima lucrare importantă publicată de Kant, apare în 1797, la o distanţă de aproape 25 de ani! Lui Johann Caspar Lavater, Kant îi comunica, în aprilie 1775, unele dintre reflecţiile sale asupra religiei. Astfel, el aprecia religia raţiunii drept nucleul tradiţiei creştine, iar restul conţinutului Evangheliilor drept „învăţătura ajutătoare a acesteia", deoarece cea din urmă „spune doar ceea ce a făcut Dumnezeu pentru a ajuta slăbiciunea noastră, cea dintâi însă ceea ce trebuie să facem pentru a deveni demni de toate acestea"[38]. Sunt teme dezvoltate în lucrarea *Religia în limitele raţiunii pure*, care a fost publicată în 1793!

Cuvintele sunt slabe pentru evocarea contrastului dintre atitudinea atâtor autori dornici de reputaţie, acei autori care invocă cu insistenţă, dar fără bune temeiuri, însemnătatea şi originalitatea ideilor lor, şi comportarea lui Kant care, deşi pe deplin convins că rezultatele la care a ajuns vor pune filosofia pe baze noi, a amânat mulţi ani publicarea lor preocupat doar de temeinicia elaborării, şi nu de o recunoaştere publică cât mai grabnică şi mai largă. Cine ar fi fost, prin urmare, mai îndreptăţit decât Kant să vorbească despre efortul de autoperfecţionare ca de o datorie faţă de sine însuşi?

S-ar putea obiecta, şi s-a obiectat, că filosoful nu ar fi fost întotdeauna la fel de scrupulos în ceea ce priveşte datoria de a contribui la fericirea celorlalţi. Se relatează, de exemplu, că profesorul Kant nu şi-a vizitat mulţi ani surorile de condiţie modestă care trăiau în acelaşi oraş, ceea ce ar indica o indiferenţă greu de justificat. O asemenea întâmpinare este binevenită deoarece ea prilejuieşte clarificări importante asupra modului cum vedea Kant îndatoririle faţă de semeni. Oamenii, gândea el, au nevoi şi năzuinţe din cele mai diferite, iar contribuţia noastră la fericirea lor va trebui să fie una potrivită acestor nevoi şi năzuinţe în măsura în care ele sunt justificate din punct de vedere moral. Kant a apreciat că lucrul cel mai

important pe care îl poate face pentru rudele sale apropiate – persoane fără preocupări intelectuale – este să le acorde sprijin material. Ceea ce a făcut cu prisosinţă în timpul vieţii şi prin ceea ce le-a lăsat în mod generos după moartea lui, din banii pe care i-a adunat printr-un trai exemplar de sobru, moderat şi cumpătat pentru o persoană cu poziţia şi reputaţia lui. Filosoful a crezut că este mai potrivit să-şi petreacă timpul liber în societatea unor oameni de la care putea învăţa mai mult şi cărora le putea oferi ceva semnificativ din resursele spiritului său. Acele reflecţii după care pare să se fi condus Kant în viaţa de fiecare zi, în relaţiile sale cu semenii, transpar foarte clar dintr-un pasaj al ciornei scrisorii pe care i-a adresat-o în primăvara anului 1792 Mariei von Herbert, o doamnă care îi ceruse sfatul în probleme de ordin personal. Iată acest pasaj: „Valoarea vieţii în măsura în care ea constă în ceea ce putem resimţi drept bun este supraapreciată, dar dacă este apreciată după ceea ce putem face bine, atunci ea este demnă să fie păstrată cu cea mai mare atenţie şi grijă şi să fie folosită voios pentru ţeluri bune"[39]. Raportate la învăţătura morală a lui Kant în ansamblul ei, aceste scurte observaţii pot fi socotite revelatoare. În spiritul eticii sale a datoriei, viaţa unui individ este apreciată drept importantă, nu atât prin satisfacţiile pe care le oferă, cât prin contribuţia pe care o poate aduce la binele semenilor. Cu cât înfăptuirile individului sunt mai însemnate – atât din punctul de vedere al contribuţiei lor la binele celor ce îl înconjoară, cât şi a ceea ce oferă ele contemporanilor şi generaţiilor viitoare –, cu atât va fi mai imperativă obligaţia ca viaţa lui să fie „păstrată cu cea mai mare atenţie şi grijă". În anii maturităţii, Kant a trăit cu conştiinţa clară a însemnătăţii cercetărilor sale. Eliberat de preocupări practic-gospodăreşti şi de obligaţiile unei vieţi de familie, el şi-a organizat viaţa cotidiană şi relaţiile sociale acordând prioritate obligaţiilor sale de profesor şi îndeosebi înfăptuirii, în spiritul celei mai înalte responsabilităţi, a proiectelor sale de gânditor. Programul său zilnic inflexibil, preocuparea lui pentru sănătate, care a putut fi resimţită ca excesivă de unii dintre cei apropiaţi, opţiunile filosofului în alegerea prietenilor şi în relaţiile cu autorităţile pot fi cel mai bine înţelese din această perspectivă.

Consacrându-şi toate aptitudinile şi forţele construirii unui sistem filosofic de proporţii grandioase, Kant a dus o viaţă exterioară caracterizată printr-o uniformitate vecină cu monotonia, lipsită în mare măsură de evenimente, de provocări care să solicite decizii dramatice. Există totuşi o excepţie în această privinţă şi ea merită să fie discutată în lumina consideraţiilor de mai sus. Am în vedere conflictul bătrânului Kant cu autorităţile, un conflict prilejuit de apariţia scrierii sale despre religie.

Incidentul a fost pregătit de urcarea pe tronul Prusiei a regelui Friedrich Wilhelm al II-lea. Noul rege se deosebea în mod izbitor de predecesorul său, Friedrich cel Mare, prin înclinaţiile sale obscurantist-bigote. El l-a numit ca ministru al Justiţiei şi Învăţământului pe teologul Wöllner în locul baronului von Zedlitz, protectorul lui Kant. Iritat de ceea ce a auzit despre noua scriere a lui Kant, regele i-a cerut ministrului său să intervină. În octombrie 1794, a fost promulgată o ordonanţă de Cabinet în care i se reproşa filosofului lipsa de respect pentru religia statului şi i se cerea în mod imperativ să renunţe la a se mai pronunţa în public şi în scris în această materie.

Demersul ministrului constituia, fără îndoială, o gravă ofensă adusă lui Kant ajuns deja la o vârstă foarte înaintată pentru acele vremuri. În răspunsul său, filosoful a afirmat că obiectul cărţii sale a fost religia raţiunii, şi nu creştinismul, ca religie istorică. Scrierea lui – sublinia Kant – este, de fapt, inaccesibilă marelui public. Ea se adresează doar învăţaţilor, care au dreptul examenului critic al ideilor. Din punctul de vedere al învăţatului, cel mai frumos omagiu ce poate fi adus creştinismului este evidenţierea acordului său cu „credinţa morală pură". Kant îşi încheia răspunsul precizând că se va abţine pe viitor să facă referiri la religia naturală sau revelată, atât în scrieri, cât şi în prelegerile pentru studenţi.

Judecăţile asupra reacţiei lui Kant sunt destul de diferite. Unul din biografii săi, Karl Vorländer, formula îndoieli cu privire la consecvenţa purtării omului Kant cu principiile filosofului, remarcând că în prima parte a scrisorii sale de răspuns Kant încerca să-şi prezinte vederile asupra religiei ca fiind în acord cu cele ale autorităţii care îl acuza. Vorländer aprecia de asemenea că modul cum a justificat Kant mai târziu încălcarea promisiunii de a nu mai scrie în

viitor nimic despre religie – promisiunea a fost făcută regelui Friedrich Wilhelm al II-lea şi el nu s-a mai socotit legat de ea după moartea regelui – nu ar fi în armonie cu standardele de moralitate înalte şi severe formulate de către filosof[40]. Contemporanul lui Kant, Erich Bister, fost secretar al ministrului von Zedlitz şi editor al revistei *Berlinische Blätter*, un organ al filosofiei luminării, formulează judecăţi nuanţate asupra acestui episod, într-o scrisoare din decembrie 1794, adresată filosofului. Pe de o parte, el consideră răspunsul drept „nobil, bărbătesc, demn, temeinic". Pe de altă parte, Bister îşi exprimă regretul că filosoful s-a angajat să nu se mai pronunţe public asupra temelor discutate în noua lui carte:

> Pregătiţi prin aceasta duşmanilor luminării un mare triumf şi cauzei bune o pierdere sensibilă. Şi mi se pare că nu ar fi fost necesar să faceţi acest lucru. Aţi fi putut, în modul cinstit şi filosofic fără de care nu scrieţi în genere nimic, pe care îl justificaţi în mod atât de potrivit, să vorbiţi mai departe despre subiectele susnumite[41].

De ce a evitat Kant o confruntare deschisă cu autorităţile? Din conformism, lipsă de curaj, de fermitate în susţinerea convingerilor sale? Putem desluşi în această reacţie o slăbiciune de caracter? Ar fi căzut Kant la examenul cel mai sever la care i-au fost supuse convingerile? Cred că lucrurile nu stau aşa, că această impresie este înşelătoare.

Mai întâi, Kant nu a aprobat niciodată revolta faţă de legi proaste şi faţă de autorităţi, nădăjduind că primele vor putea fi schimbate, iar cele din urmă înlăturate odată cu progresele luminării. Se cuvine să reţinem de asemenea că în scrisoarea de răspuns el nu a retractat nici una din ideile expuse în scrierea sa, ci s-a angajat doar să nu le mai prezinte public. O însemnare care s-a păstrat din această perioadă conţine următoarea reflecţie semnificativă: „Dezicerea şi tăgăduirea convingerilor intime este josnică, dar tăcerea într-un caz cum este cel prezent este datoria supusului; şi dacă tot ce spunem trebuie să fie adevărat, nu este o datorie să afirmăm în public orice adevăr". Sunt rânduri care pot fi citite drept o savantă justificare a unui compromis. Nu a fost totuşi vorba de aşa ceva. Pentru a găsi cheia

atitudinii lui Kant este recomandabil să ne gândim în primul rând la modul în care a văzut el obligaţiile sale, ca învăţat, faţă de semeni. Deşi atunci când s-a produs acest incident Kant împlinise 70 de ani, el nu dusese încă până la capăt proiecte pe care le considera importante. Kant a fost, aşadar, îndreptăţit să aprecieze că liniştea şi sănătatea lui, capacitatea de a-şi înfăptui proiectele, vor trebui să fie păstrate „cu cea mai mare atenţie şi grijă". Consecinţele probabile ale unei împotriviri făţişe ar fi fost scoaterea din circulaţie a cărţii şi, mai ales, punerea în gravă primejdie a capacităţii filosofului de a se concentra asupra muncii sale. Ca persoană privată, bătrânul Kant nu ar fi avut de ce să se teamă, dar ducerea până la capăt a operei sale ar fi putut fi pusă sub semnul întrebării. Or, Kant a apreciat că elaborarea sistematică a unor implicaţii ale filosofiei sale critice constituie prima sa îndatorire. Modul cum a acţionat filosoful în această împrejurare era în spiritul învăţăturii sale despre îndatoririle faţă de propria persoană şi faţă de semeni.

În ultimii ani ai vieţii, Kant le-a spus odată prietenilor săi apropiaţi:

> Domnii mei, nu mi-e frică de moarte, voi şti să mor. Vă asigur în faţa lui Dumnezeu că dacă în această noapte aş simţi că voi muri mi-aş ridica mâinile, le-aş împreuna şi aş zice: Dumnezeu să fie lăudat! Dar dacă un spirit rău ar sta în spatele meu şi mi-ar şopti în urechi: «I-ai făcut pe oameni nefericiţi», atunci ar fi altfel[42].

Ca şi cei care l-au auzit atunci, putem fi şi noi încredinţaţi că spunând aceste cuvinte Kant era sincer. Străduinţa lui de a-şi duce până la capăt opera şi de a face cât mai mult bine a fost una eroică. Nu este însă vorba de eroismul unei fapte unice, singulare, ci de un eroism mai puţin spectaculos şi impresionant, dar într-un fel de unul care cere mai mult, de eroismul consecvenţei neclintite cu principii liber asumate asupra vieţii bune de-a lungul zilelor, lunilor, anilor şi deceniilor, în cenuşiul vieţii de fiecare zi.

Note

1. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, ed. cit., pp. 90-91.
2. *Ibidem*, p. 87.
3. *Ibidem*, p. 139.
4. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, ed. cit., pp. 228-229.
5. *Ibidem*, p. 293.
6. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., pp. 25-26.
7. „A căuta pentru sine bunăstarea nu este în mod direct o datorie; însă indirect poate foarte bine să fie: anume pentru a preveni sărăcia care tentează la viciu." (*Metafizica moravurilor*, ed. cit., p. 216.)
8. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, ed. cit., p. 64.
9. Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice*, ed. cit., p. 163.
10. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., p. 14.
11. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, ed. cit., p. 65.
12. Vezi Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.
13. Vezi *Metafizica moravurilor*, ed. cit., p. 205.
14. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, ed. cit., p. 226. Ce-i drept, Kant nu şi-a afirmat în mod deschis dezacordul cu înţelegerea curentă a răsplăţii după moarte, ci a încercat să interpreteze textele tradiţiei creştine în sensul principiului său, principiul potrivit căruia oamenii trebuie să-şi facă datoria doar de dragul datoriei. Astfel, referindu-se la un pasaj din Evanghelia după Matei, acel pasaj în care Judecătorul lumii îi declară aleşi pentru împărăţia sa pe cei ce au acţionat fără a ţine seama de răsplată, Kant scrie că „vorbind despre răsplata din lumea viitoare propovăduitorul Evangheliei n-a vrut să facă din aceasta resortul acţiunilor, ci a căutat doar s-o transforme în obiectul celui mai pur respect şi al deplinei satisfacţii morale pentru o raţiune ce judecă menirea omului în ansamblu" (*op. cit.*, p. 227).
15. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, ed. cit., p. 232.
16. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, ed. cit., pp. 47-48.
17. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, ed. cit., p. 204.
18. *Ibidem*, ed. cit., pp. 207-208.
19. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., p. 17.
20. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, ed. cit., p. 102. Kant recunoaşte că în referirile sale la creştinism el interpretează Biblia potrivit moralei, şi nu morala *conform* Bibliei, precizând că o strădanie „de a căuta în Scriptură un sens aflat în armonie cu tot ce e *mai sfânt* din ceea ce ne învaţă raţiunea – nu numai că poate fi îngăduită, ci trebuie să fie considerată mai degrabă o datorie..." (*op. cit.*, p. 17).

21. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, ed. cit., p. 222.
22. *Ibidem*, p. 224. Tema poate fi întâlnită încă în *Lecţiile despre etică* din anii 1775-1780, într-un pasaj în care Kant invocă idealul stoic al înţeleptului. „Acest înţelept este un rege deoarece este stăpân asupra fiinţei sale şi deoarece fiind propriul său stăpân el nu poate fi constrâns. Un asemenea înţelept era preferat chiar şi zeilor, care nu au nici un obstacol de învins şi nu trebuie să reziste nici unei tentaţii, în timp ce el nu ajunge la perfecţiune decât depăşind cu propriile sale forţe toate obstacolele." (*Leçons d'éthique*, p. 80.)
23. Vezi *ibidem*, p. 211.
24. *Ibidem*, p. 205.
25. *Ibidem*, p. 227.
26. Karl Vorländer, *Kant's Leben* (1911), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, p. 226.
27. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, Hamburg, p. 306. Filosofii stoici subliniau că a trăi în acord cu raţiunea înseamnă a trăi în seninătate şi voioşie. Iată o însemnare, în acest sens, a împăratului-filosof Marcus Aurelius: „Eu mă simt voios ori de câte ori îmi păstrez sănătoasă raţiunea conducătoare şi cu o astfel de predispoziţie încât să nu respingă nici un om şi nici vreuna din întâmplările care survin oamenilor, ci să primească totul cu voie bună, folosind fiecare împrejurare potrivit cu valoarea ei" (Marcus Aurelius Antonius, *Către sine*, traducere de M. Peucescu şi D. Burtea, Editura Minerva, Bucureşti, 1977, p. 181).
28. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, ed. cit., p. 236.
29. *Ibidem*, p. 257.
30. *Ibidem*, p. 259.
31. Vezi E.A. Ch. Wasianski, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, ed. cit., pp. 20-22.
32. O. Schöndörffer, „Einleitung", în O. Schöndörffer (ed.), *Immanuel Kant. Briefwechsel*, vol. I-II, Felix Meiner, Leipzig, 1924, p. XVIII.
33. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, ed. cit., p. 214.
34. Bunăoară Johann Caspar Lavater se arăta intrigat de tăcerea lui Kant, scriindu-i în februarie 1774: „De ce scriu atâţia care nu pot să scrie, şi dumneavoastră, care puteţi să o faceţi atât de exemplar, nu?... Kant, nu vreau să vă aduc elogii, însă spuneţi-mi totuşi de ce tăceţi? sau, mai mult: spuneţi-mi că vreţi să vorbiţi" (Immanuel Kant, *Brefwechsel*, vol. I, p. 131).
35. Luc Langlois, *Les Leçons d'éthique et la „découverte" de la raison pratique*, în *op. cit.*, p. 15. Traducătorul apreciază că aceste lecţii „ne oferă o primă versiune a acelei filosofii morale pure pe care corespondenţa şi scrierile sale nu încetează să o anunţe de câţiva ani" (p. 20).

36. Immanuel Kant, *Scrisori din anii de tăcere*, traducere de Lia Baltador, M.-A. Todoca şi Adriana Pop, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2004, p. 32.
37. *Ibidem*, p. 69.
38. *Briefwechsel*, vol. I, pp. 135-136.
39. *Ibidem*, vol. II, p. 566.
40. K. Vorländer, *op. cit.*, pp. 185-189.
41. *Briefwechsel*, vol. II, p. 690.
42. E.A. Ch. Wasianski, *op. cit.*, p. 14.

Kant în cultura filosofică românească

Cei care începuseră studiile liceale în ultimii ani ai celui de-al doilea război mondial, printre care mă număr şi eu, întâlneau în cunoscutul manual de istorie modernă al lui D.D. Pătrăşcanu un portret al lui Immanuel Kant. În rândurile ce însoţeau ilustraţia, acesta era caracterizat drept filosoful exemplar, rege al cugetării, a cărui operă reflectă cel mai bine creaţia filosofică în calitate de construcţie sistematică. Era o expresie, între altele, a atmosferei vieţii intelectuale româneşti a timpului. Astăzi, după urma adâncă pe care a lăsat-o Constantin Noica, filosoful exemplar va fi socotit, probabil, Platon.

De-a lungul a aproape două veacuri de preocupări şi activitate filosofică, începând din prima jumătate a secolului al XIX-lea, gândirea lui Kant a constituit pentru mulţi autori români un sistem privilegiat de referinţă. Nu aceasta este regula în ţări de cultură filosofică mai nouă, de exemplu în unele ţări vecine. Ne putem pune, aşadar, în mod firesc întrebarea cum se explică această particularitate.

Cu ocazia unei conferinţe ţinute la Paris, la începutul anilor '20, Albert Einstein a fost întrebat ce crede despre Kant. Răspunsul marelui fizician a început cu observaţia: „Fiecare are un Kant al său". Această remarcă merită atenţie. Einstein dorea, probabil, să sublinieze că personalităţi cu înclinaţii intelectuale diferite, care adoptă poziţii teoretice adesea incompatibile, vor putea invoca idei şi concepte kantiene, fie drept punct de plecare şi de sprijin, fie ca fundal contrastant pentru acea orientare pe care doreau să o imprime cursului gândirii filosofice. Recepţia ideilor lui Kant, înţelegerea semnificaţiei lor, contextul de preocupări în care au fost ele invocate,

reacţia faţă de aceste idei şi sensul delimitărilor critice sunt interesante nu numai pentru a aprecia prezenţa gândirii sale, ci şi pentru a configura mai bine mari orientări din filosofia vremii, poziţia unora dintre personalităţile ei reprezentative. Altfel spus, interesul pentru cunoaşterea operei lui Kant sau pentru confruntarea critică cu ideile sale merită să fie examinate pentru a înţelege mai bine orientări semnificative în evoluţia culturii filosofice româneşti. Fixarea cadrului general al unei asemenea cercetări va fi favorizată de câteva precizări istorice preliminare.

Începuturile recepţiei lui Kant coincid, în mare măsură, cu începuturile învăţământului filosofic în şcolile româneşti, în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Sunt traduse şi adaptate la nevoile unui învăţământ filosofic aflat la primii săi paşi manuale de logică şi filosofie, îndeosebi din limba germană, în care erau prezentate şi dicutate ideile lui Kant. Vulgarizarea ideilor filosofice era puternic impregnată de teme şi concepte expuse în lucrările filosofului din Königsberg. Astfel, într-o carte utilizată în şcoli din Ţara Românească, tipărită în 1835, întâlnim o definiţie a filosofiei formulată într-un spirit accentuat kantian: „Filosofia iaste ştiinţa cară se înalţă peste toate ştiinţele, cercetând temeiurile învăţăturilor ce sunt cuprinse într-însele"[1]. Este o formulare ce s-ar putea traduce din limbajul acesta arhaic în limba noastră curentă astfel: cercetarea filosofică se ridică deasupra ştiinţelor în sensul că îşi propune să clarirfice natura cunoaşterii, condiţiile care o fac în genere posibilă, întinderea şi limitele ei, în primul rând ale cunoaşterii cuprinse în ştiinţă. Cum se explică poziţia centrală care a revenit temelor şi teoriilor lui Kant încă de la începuturile înfiripării învăţământului filosofic la români? Aici intervin elemente ce ţin de unele dominante ale vieţii filosofice pe plan european, de ceea ce se numeşte spiritul timpului (*Zeitgeist*), dar şi de particularităţi de ordin local.

În Europa, la mijlocul secolului al XIX-lea, atmosfera intelectuală a fost puternic influenţată de dezvoltarea cunoaşterii pozitive. Declinul influenţei filosofiei hegeliene se datora tocmai conflictului dintre spiritul ce animă idealismul absolut şi gândirea de tip ştiinţific. Iar critica cunoaşterii a lui Kant părea să se armonizeze cu noul spirit ştiinţific al vremii. Să ne amintim că Hegel este un critic al ştiinţei

newtoniene, în timp ce filosofia teoretică a lui Kant îşi avea punctul de plecare în ştiinţa epocii şi îşi propunea să explice cum este posibilă ştiinţa matematică a naturii. De aici marea rezonanţă a îndemnului adversarilor idealismului absolut: „Înapoi la Kant". Modelul filosofic german, aşa cum s-a profilat el îndeosebi prin opera lui Kant, Schopenhauer şi, mai târziu, prin scrierile neokantienilor, domina conştiinţa filosofică europeană. Situarea multor tineri intelectuali români, fondatori de şcoli, instituţii de cultură şi societăţi culturale, precum şi de publicaţii culturale, va fi în mod firesc marcată de această stare de spirit. Gheorghe Lazăr, care studiase la Viena, obişnuia să spună: „Filosofia franţuzească trebuie să-şi scoată căciula înaintea acelei nemţeşti". Iar Ion Zalomit, primul profesor de filosofie al Universităţii bucureştene, îşi încheia studiile de filosofie în Germania cu o disertaţie scrisă în limba franceză despre *Principiile şi meritul filosofiei lui Kant*. Publicată la Berlin, în 1848, lucrarea începe cu observaţia: „Se recunoaşte de către toţi că Germania este ţara filosofiei. Din acest locaş al ştiinţei îşi răspândeşte filosofia lumina asupra restului omenirii"[2]. Autorul adaugă faptul că în Franţa, care are şi ea o veche şi strălucită tradiţie filosofică, se acordă cea mai mare atenţie studiului filosofiei germane. Pentru Zalomit, unul dintre puţinii români ai generaţiei sale care avea studii filosofice, era de la sine înţeles că înfloritoarea cultură filosofică germană, marcată puternic de gândirea lui Kant, putea oferi cea mai potrivită poartă de intrare în marea tradiţie a culturii filosofice europene. Istoricii Junimii au subliniat adesea că unul din elementele ce conferă un profil particular orientării pe care s-a străduit să o imprime culturii această societate este opţiunea pentru modelul filosofic german, o opţiune care i-a şocat pe atunci pe unii dintre tinerii intelectuali de şcoală franceză. Poziţia lui Maiorescu, arbitru cultural şi profesor de filosofie, este exemplară în această privinţă[3]. Pentru a nu mai aminti de Eminescu, un mare admirator al lui Schopenhauer, cel care a făcut cea dintâi încercare de a traspune în limba română a vremii un text kantian de ariditatea celui al *Criticii raţiunii pure*. Acţiunea Junimii pentru orientarea culturii naţionale în spiritul umanismului european, aşa cum se exprima acesta în primul rând în mişcarea de idei din Germania, se situa în

continuarea unei opere inaugurate de cărturarii ardeleni. Gheorghe Lazăr, Simion Bărnuţiu, Timotei Cipariu, August Treboniu Laurian s-au format în şcoli deja puternic impregnate de ideile kantiene. Ei au căutat sprijin şi îndrumare în scrierile lor de etică, filosofia istoriei şi dreptului, estetică sau pedagogie în lucrările lui Kant şi ale discipolilor filosofului. Lucrul este întru totul firesc dacă ţinem seama de faptul că ei s-au format în mediul culturii germane de la începutul secolului al XIX-lea.

Există o caracteristică marcantă a primelor începuturi ale recepţiei gândirii lui Kant în cultura românească. Interesul se îndreaptă nu atât spre sistem, cât spre mesajul general al acestei filosofii, mesajul luminării. Este adevărat că aceia care l-au făcut cunoscut pentru prima dată pe Kant cititorului de limbă română nici nu aveau calificarea necesară pentru o prezentare sistemtaică a eşafodajului conceptual al sistemului. Le lipsea pregătirea de specialitate necesară şi nici nu aveau cum să consacre ani de zile studiului scrierilor lui Kant. Mai importantă mi se pare totuşi sublinierea că ideile lui Kant erau invocate în primul rând drept punct de sprijin al preocupării pentru cultivarea raţiunii în vederea emancipării omului şi a educării cetăţeanului.

Acei învăţaţi ardeleni în cărţile cărora găsim primele referiri la Kant nu au studiat neapărat chiar lucrările filosofului german. Se ştie că unii dintre ei au receptat ideile lui Kant prin mijlocirea scrierilor lui Wilhelm Traugott Krug, un luteran liberal care a ocupat, după Kant, o catedră de filosofie la Universitatea din Königsberg. Lucrările lui Krug, îndeosebi cea intitulată *Handbuch der Philosophie*, conţin o expunere mai accesibilă a ideilor lui Kant. Tipărite la Viena şi, prin urmare, uşor de procurat, ele au contribuit în mod substanţial la răspândirea kantianismului în Transilvania, în prima jumătate a secolului al XIX-lea[4]. Gheorghe Lazăr, Simion Bărnuţiu, August Treboniu Laurian sau Timotei Cipariu au cunoscut ideile lui Kant în primul rând pe această filieră. Lazăr se referea adesea la Kant în lecţiile de filosofie pe care le preda la Colegiul Sf. Sava. Cu ideile filosofului el luase contact deja prin studiile făcute la Viena. Nu se ştie însă dacă Lazăr a studiat lucrările fundamentale ale lui Kant, chiar dacă se susţine că el ar fi tradus pentru prima dată în limba română unele pasaje din ele. În catalogul bibliotecii sale, care este

păstrat la Biblioteca Academiei, un catalog care consemnează aproape o sută de titluri, nu figurează nici o scriere a lui Kant.

Învăţământul filosofic al lui August Treboniu Laurian şi al lui Ion Zalomit se sprijinea pe autoritatea lui Kant[5] cu precădere în afirmarea ideilor directoare ale luminării. Nu deducţia transcendentală sau formulările alternative ale imperativului categoric îi interesau pe aceşti profesori – elevii lor nu ar fi putut oricum urmări asemenea demersuri conceptuale pretenţioase –, ci îndemnul kantian la instaurarea suveranităţii raţiunii, un mesaj al modernităţii într-o lume premodernă. *Discursul de deschidere al cursului de filosofie de la Colegiul Naţional Sf. Sava*, ţinut de Laurian în septembrie 1842, este exemplar în această privinţă. Tema centrală pe care o dezvoltă vorbitorul este că rânduielile sociale, instituţiile, moravurile şi ideile trebuie toate să se justifice în faţa tribunalului pe care îl instituie raţiunea. Iar legitimarea stărilor sociale şi a moravurilor se realizează prin raportarea lor la o morală întemeiată pe raţiune, prin critica lor permanentă din această perspectivă. Critica însăşi este privită drept resursa supremă a progresului, atât în lumea ideilor, cât şi în viaţa practică. Acesta este un mesaj pur kantian. Pentru Laurian, însemnătatea „noii filosofii" constă tocmai în proclamarea autorităţii neîngrădite a raţiunii şi, totodată, în determinarea limitelor ei. „Că precum autoritatea slăbeşte cugetarea liberă, aşa şi confidenţa peste măsură în puterea noastră poate trece în aroganţă şi în temeritate, şi filosoful cel adevărat trebuie să se păzească de toate."[6] Îndoiala raţională este valorizată în contrast cu certitudinea dogmatică ce susţine ideile preconcepute: „Mai bine o doză d'Aporetism la intrarea în filosofie decât cel mai mic prejudeţ; (filosofia) cere să nu pornim de la credinţa autoritativă. Că autoritatea în filosofie n-are loc. Cele ce zic sau cele ce le-au zis alţii nu ponderează nimic pentru noi, dacă nu purcedem cu mintea noastră la adeverirea lor... Maxima în filosofie este «Să nu primeşti nimic fără temei îndestulător»". Iubitorul de filosofie „trebuie să călătorească pe picioarele sale, trebuie să se decidă la lucrul cel mai greu, a cugeta însuşi, a cerceta însuşi, a judeca însuşi"[7]. Asemenea formulări ne duc imediat cu gândul la sentinţele din articolul lui Kant despre luminare. Ţinând

seama de stările şi mentalităţile locului din acele timpuri, afirmaţiile pot fi apreciate drept deosebit de îndrăzneţe. Reluate în „Cuvântul academic" rostit de Laurian la o festivitate din 1 iulie 1845, cu ocazia examenului public şi a împărţirii premiilor la Colegiul Sf. Sava, în prezenţa domnitorului Gheorghe Bibescu, ele au provocat reacţia celui din urmă. Acesta l-a corectat pe vorbitor spunând: „Filosofia trebuie să fie întemeiată pe religie, fără de care este fără folos"[8].

Încă şi mai clar se profilează receptarea gândirii kantiene drept mesaj al luminării în lucrarea mai sus citată a lui Zalomit. Ideile pe care le afirmă ea trebuie să fi fost reluate în profesoratul lui Zalomit la Colegiul Sf. Sava şi apoi la Facultatea de Litere şi Filosofie a Universităţii bucureştene, al cărei rector a fost mulţi ani. Zalomit vedea în Kant pe cel care „a dat impulsul filosofiei moderne" şi „a atins punctul cel mai înalt în filosofie", nu atât prin construcţiile monumentale ale filosofiei sale teoretice şi practice, cât prin spiritul şi tendinţa generală a gândirii sale. Un punct de vedere pe care îl afirma cu deplină claritate:

> Nu trebuie să voim a măsura demnitatea şi profunzimea filosofiei lui Kant prin ceea ce a spus expres şi a lăsat sub formă de dogmă, ci trebuie să o măsurăm prin însăşi tendinţa şi scopul ei, care este critica şi care trezeşte spiritul conform naturii sale. Mărturisesc că filosoful de la Königsberg s-a înşelat adesea ca om, că trebuie deseori să înlocuim părerea lui printr-o alta, dar el este nemuritor fundamentând *criticismul*, adică aspiraţia adâncă a filosofiei după care raţiunea nu consideră adevărat decât ceea ce a recunoscut ea ca atare, după o matură cercetare[9].

Prin Kant s-ar afirma, aşadar, însuşi spiritul filosofiei, şi anume cerinţa de a supune deopotrivă credinţele, tradiţiile, formele de viaţă şi ideile examenului critic al raţiunii şi de a le aprecia în raport cu rezultatele la care conduce acest examen. Dincolo de ceea ce cititorul avizat din zilele noastre ar putea percepe drept amatorism sau superficialitate în prezentarea filosofiei lui Kant, modul cum este înfăţişată aceasta în cărticica lui Zalomit este reprezentativ pentru evaluarea rostului filosofiei din perspectiva ideii luminării.

> Nimic nu-i mai sigur decât natura imuabilă a raţiunii – acesta este spiritul filosofiei lui Kant; dar întotdeauna trebuie să revenim la cercetarea ei, înaintea tribunalului în faţa căruia trebuie să apară orice vrea să treacă drept adevăr... Critica nu distruge nimic mare şi frumos, ci, ca un prinţ drept, ea dispune de toate lucrurile cât mai bine cu putinţă, pentru a le menţine la locul ce le este hărăzit.[10]

Cu totul altfel va fi orientat interesul pentru filosofia lui Kant la profesorul Maiorescu, colegul mai tânăr al lui Zalomit la Universitatea din Bucureşti, din 1884, când el preia „Cursul de filosofie contimporană", pe care îl va preda până în 1909. În optica lui Maiorescu, Kant nu apărea drept gânditorul care prin răspunsul la întrebarea „Ce este omul?" a formulat un punct de vedere asupra sensului istoriei şi a căilor de dezvoltare a societătii omeneşti, ci drept autorul ale cărui scrieri au imprimat o nouă orientare gândirii speculative. Cu alte cuvinte, nu afirmarea kantiană a supremaţiei raţiunii, cu toate consecinţele ei practice, ci noile „dogme" speculative fixează atenţia lui Maiorescu. El va inaugura ceea ce am putea numi tradiţia universitară de cultivare a filosofiei lui Kant, o tradiţie care, în condiţiile libertăţii academice, s-a prelungit în România până în primii ani de după cel de-al doilea război mondial.

În cadrul acestei tradiţii pot fi desprinse şi urmărite mai multe linii. Putem distinge, mai întâi, preocupări care ţintesc o prezentare relativ populară a unora din temele filosofiei teoretice a lui Kant, apoi o literatură în care accentul cade pe expunere, comentariu şi interpretare şi, în sfârşit, raportări la Kant ale unor autori care formulează puncte de vedere mai mult sau mai puţin personale sau construiesc chiar sisteme de gândire proprii. În cazul din urmă, este util să distingem între cei care afirmă că îşi propun să construiască pe temelia filosofiei kantiene şi cei care obişnuiesc să-şi prezinte propriile idei, ba chiar şi felul în care concep şi practică filosofia, în confruntare cu criticismul kantian.

În cursurile lui Maiorescu, prezentarea ideilor lui Kant era subordonată în mod vizibil unei intenţii mai generale: trezirea gustului şi interesului intelectual şi estetic pentru filosofie. Opera lui Kant îi apărea lui Maiorescu drept exemplară pentru ceea ce reprezintă

cultura filosofică în genere. A prezenta cât mai accesibil sistemul lui Kant i s-a părut lui Maiorescu a fi calea cea mai bună pentru a apropia tineretul studios de filosofie. Căci rostul predării filosofiei, într-o ţară în care asemenea îndeletniciri nu aveau încă o tradiţie, pare să fi gândit Maiorescu, stă în primul rând în educarea gândirii abstracte şi într-o mai mică măsură în evidenţierea însemnătăţii pe care o pot avea asemenea consideraţii de principiu pentru orientarea în viaţă. Pentru Maiorescu, ca şi pentru alţi intelectuali români din generaţia sa, care s-au format într-o lume în care gândirea autorului *Criticii raţiunii pure* era omniprezentă, Kant pare să fi fost socotit filosoful prin excelenţă, cel puţin din câteva motive: opera lui propune idei cu totul originale, dezvoltate într-un sistem cu o structură arhitectonică impunătoare, centrul filosofiei îl reprezintă analiza cunoaşterii pe care o avem independent de experienţă, aşadar un demers de un grad înalt de abstracţie şi puritate, discursul filosofic se caracterizează printr-o structură argumentativă deosebit de riguroasă. A pătrunde cât de cât în filosofia lui Kant înseamnă a stabili contactul cu una din manifestările cele mai înalte şi greu accesibile ale marii culturi occidentale[11]. Pe de altă parte, filosofia lui Kant era socotită exemplară pentru configurarea ideii culturii filosofice în măsura în care ea constituie un examen critic al facultăţilor şi capacităţilor fiinţei umane în genere. Orientarea critică şi stringenţa argumentativă a filosofiei lui Kant era socotită de Maiorescu şi de alţi junimişti ca fiind de cea mai mare însemnătate pentru construcţia pe baze sănătoase a unei culturi tinere. O altă supoziţie care pare să fi susţinut imaginea despre filosofia lui Maiorescu şi a celor din cercul său era că numai prin analiza critică a puterilor cunoaşterii ne putem elibera de tirania unor obişnuinţe adânc înrădăcinate ale gândirii. Criticismul kantian situează astfel într-o perspectivă nouă multe probleme de interes general. Este o preocupare pentru filosofia apropiată de cea a saloanelor culte ale vremii.

Scrupulele interpretului calificat îi erau în bună măsură străine profesorului Maiorescu. El credea că prezentarea ideilor filosofice trebuie întreprinsă în aşa fel încât să influenţeze exerciţiul speculativ al gândirii. Maiorescu se oprea în cursurile sale despre Kant cu deosebire asupra unor teme în măsură să pună în mişcare imaginaţia

romantică a ascultătorilor săi, teme cum ar fi idealitatea spaţiului şi timpului sau distincţia dintre lumea fenomenelor şi lumea în sine. Motivul central al prelegerilor consacrate filosofiei lui Kant, îşi amintesc auditorii, era cel al contribuţiei formelor pure ale sensibilităţii şi intelectului în constituirea cunoaşterii noastre prin experienţă, un motiv opus reprezentării familiare despre un intelect-oglindă. În treacăt fie spus, acest motiv va ocupa un loc important şi în scrierile despre Kant ale universitarilor din generaţia următoare, unii dintre ei foşti elevi şi protejaţi ai lui Maiorescu, ca Petre P. Negulescu sau Ion Petrovici[12]. Iată cum se exprima Maiorescu: „Intelectul nostru nu poate fi o oglindă care dublează realitatea. Un astfel de duplicat, în economia naturii, ar fi de prisos. De asta să se fi creat intelectul, ca să repete încă o dată – şi mai prost poate – ceea ce este? E natural să credem că formele lui creează ceva nou, care nu există independent de el"[13]. Referindu-se la teza kantiană a idealităţii spaţiului şi timpului, Maiorescu urmărea să disloce prin resursele gândirii speculative convingeri ale gândirii curente, să zdruncine prejudecăţi acceptate adesea drept neproblematice. Cu asemenea intenţii el nu a ezitat să se îndepărteze, uneori destul de mult, de litera şi de spiritul textului kantian. Petrovici îşi aminteşte că profesorul Maiorescu dezvolta tema idealităţii timpului susţinând, de exemplu, că evenimentele viitoare sunt deja realizate în noi, chiar dacă le vedem de obicei ca succesive în timp. Drept o ilustrare a ideii, profesorul cita o halucinaţie a tânărului Goethe care, în drum spre Weimar, s-ar fi văzut pe sine venind călare din direcţia opusă, ceva mai în vârstă şi în costum de mare demnitar[14].

Se poate de asemenea observa că Maiorescu citeşte *Critica raţiunii pure* mai degrabă dintr-o perspectivă psihologică, decât din una propriu-zis epistemologică sau metafizică. În centrul lecţiilor sale despre Kant va sta tema cunoaşterii *a priori*, cu referire predilectă la intuiţiile spaţiului şi timpului. Este o temă pe care Maiorescu o va prezenta drept un punct de vedere privitor la structura reală a minţii omeneşti, altfel spus ca o teză psihologică. Iată doar un pasaj semnificativ:

> Neapărat trebuie să venim atunci pe lume cu formele apriorice din noi, care să proiecteze, să aranjeze în spaţiu şi să rânduiască în timp

toate imaginile, toate impresiile, toate formulele sub care înţelegem lumea noastră subiectivă... Dacă, dar, toate datele simţurilor sunt nişte impresiuni subiective, dacă formulele de intuiţie, spaţiu, timp şi cauzalitate sunt nişte calapoduri înnăscute, de asemenea subiective, în care turnăm viaţa simţurilor, – ce ar fi oare lumea când ar dispărea organismul care să o perceapă? Fireşte, absolut nimic din ce ştim, ci ceva în sine, despre care nimic nu putem afirma[15].

Este clar că Maiorescu prezenta şi critica apriorismului kantian sub influenţa acelei literaturi de orientare psihologistă care reprezenta, în perioada studiilor sale şi chiar mai târziu, principala alternativă la kantianism[16]. Distincţia dintre înnăscut şi *a priori* la Kant şi, în genere, interesul transcendental al criticii kantiene a raţiunii pure îi scapă în mod evident lui Maiorescu. Un lucru totuşi de înţeles, căci el a scăpat şi unor reputaţi critici ai lui Kant pe care îi urmează profesorul român. Mai puţin scuzabilă va fi o asemenea receptare a lui Kant câteva decenii mai târziu.

Universitari de formaţie junimistă, ca Petre P. Negulescu şi Ion Petrovici, au cultivat mai departe tema kantiană a „răsturnării copernicane" într-o înţelegere psihologistă: modul nostru de a vedea şi de a gândi lumea depinde în mod hotărâtor de natura şi alcătuirea particulară a sensibilităţii şi intelectului nostru. Iată cum se exprima Petrovici în lecţii ţinute la zeci de ani după cele ale lui Maiorescu:

> Adevărul accesibil nouă nu e ceva absolut, ceva care să existe în sine, ci, fiind în bună parte o creaţie a noastră, are o pecete omenească de neşters. Adevărul este în funcţie de modalităţile constructive ale facultăţii noastre de a cunoaşte... Cunoştinţa noastră este ca un fagure de miere în care ramele sunt creaţia noastră, iar materialul este venit din afară... Adevărurile noastre nu sunt valabile decât *între* şi *pentru* oameni. Nişte fiinţe deosebite de noi, de pildă de pe alte planete, ar putea să aibă altfel constituită facultatea lor de a cunoaşte, ar putea să aibă altfel de simţuri sau să-şi fabrice alte calapoade de organizare, într-un cuvânt, să-şi creeze *alte* adevăruri[17].

Negulescu şi Petrovici îl continuă pe Maiorescu şi sub un alt aspect, încă mai important: cel al interesului relativ scăzut pentru

filosofia practică a lui Kant, a recepţiei ei mai puţin entuziaste. În lecţiile sale, Maiorescu nu prezenta filosofia morală, juridică şi politică a lui Kant, în timp ce Negulescu şi Petrovici nu o vor valoriza în măsură egală cu filosofia lui speculativă. O atitudine care contrastează puternic cu cea a generaţiei lui Bărnuţiu, Laurian şi Zalomit. Putem identifica aici mai mult decât o înrâurire subtilă a prejudecăţii că nobleţea şi demnitatea superioară a filosofiei s-ar exprima tocmai în concentrarea ei asupra problematicii „gândirii pure", acea problematică ce se situează la cea mai mare distanţă de preocupările vieţii practice. Şi anume, cu deosebire la Petrovici, lipsa disponibilităţii de a-şi asuma convingeri fundamentale care orientează gândirea lui Kant şi susţin întreaga lui construcţie speculativă. Apreciind opera lui Kant drept un sistem de referinţă esenţial pentru gândirea filosofică în genere, Petrovici va reflecta totuşi asupra problemelor morale, sociale şi politice ale epocii sale într-un orizont cu totul diferit de cel al filosofiei practice kantiene. Ne putem întreba de ce acel admirator al geniului filosofic al autorului *Criticii raţiunii pure* care a fost Petrovici nu era entuziasmat de viziunea kantiană asupra autonomiei omului ca fiinţă înzestrată cu raţiune, de orientarea republicană, democratică şi cosmopolită a gândirii sale sociale şi politice. Există, cred, mai multe motive. Este, mai întâi, grija, pe care o întâlnim şi la alţi universitari ai noştri din disciplinele umaniste, de a păstra cât mai net despărţite temele „curat filosofice" de acele teme şi poziţii filosofice care au o influenţă directă asupra dezbaterilor publice şi a luptelor politice. În una din ultimele sale prelegeri despre Kant, Petrovici înfăţişează pe scurt ideile sale ce ţin de domeniul filosofiei religiei, a dreptului şi a istoriei şi observă totodată că ele sunt „puţin mai la periferia sistemului"[18]. Sugestia care se desprinde este că ne simţim cu adevărat în filosofie doar în acel cerc de probleme care sunt destul de îndepărtate de frământările presupuse meschine ale vieţii practice. Dincolo de o asemenea atitudine, suspectă de mandarinism, Petrovici se raportează distanţat la ideile luminării, în particular la idealul democratic al lui Kant. Discutând ideea kantiană a păcii eterne, el opune cosmopolitismului lui Kant ideea naţională. Simpatia lui se

îndreaptă în mod clar spre cea din urmă[19]. Dincolo de orizontul fiolosofiei teoretice se întrevăd, aşadar, cel mai clar rezervele de a-l urma pe Kant. Iar atitudinea lui Petrovici nu este una singulară.

*
* *

Prin Maiorescu şi elevii săi, Junimea a inaugurat o tradiţie de cultivare a filosofiei lui Kant. Care sunt motivaţiile acestei tradiţii în studiile kantiene din perspectiva celor care au susţinut-o şi au impus-o prin autoritatea lor? Iată doar câteva dintre cele ce par a semnala puncte de convergenţă remarcabile în preocupările unor autori care au publicat la noi cercetări kantiene până în anii celui de-al doilea război mondial.

Mai întâi, filosofii educaţi la şcoala Junimei şi urmaşii lor împărtăşeau convingerea că într-o cultură tânără însuşirea temeinică a principalelor rezultate ale tradiţiei filosofice trebuie să preceadă mari iniţiative constructive, care altfel riscă să fie premature. În primele faze ale constituirii unei culturi filosofice ar fi recomandabilă o atitudine preponderent receptivă. Totodată aceşti filosofi erau uniţi prin convingerea că, sub anumite aspecte, rezultatele criticii kantiene sunt definitive. Kant ar fi probat imposibilitatea de a cunoaşte prin raţiune absolutul. Pentru un spirit ataşat valorilor raţionalismului modern aceasta va fi o concluzie de cea mai mare însemnătate în orientarea cercetării filosofice. Căci multe curente de gândire ce pretind a fi depăşit kantianismul nu şi-ar fi însuşit de fapt lecţia lui Kant. În acest sens, ei credeau că opera lui Kant ar fi fixat matricea în care se va dezvolta pe mai departe analiza şi reflecţia filosofică. Este optica acelora ce privesc filosofia dominaţi de idealul kantian al cunoaşterii obiective. Petrovici, de exemplu, aprecia sistemul universitar german în care filosofia este studiată în strânsă corelaţie cu ştiinţele, susţinând că acest lucru este „enorm de important pentru constituirea unei filosofii temeinice". Convingerea lui Negulescu, Petrovici sau Mircea Florian a fost că prin opera lui Kant metafizica transcendentă a primit o lovitura din care cu greu îşi va putea reveni. Nu se poate trece peste Kant, construind sisteme filosofice a căror

pretenţie de a reprezenta „ştiinţă" ar fi fost probată ca nelegitimă de către criticismul kantian. Cel care a fost, probabil, după Maiorescu cel mai fidel admirator şi popularizator al filosofiei lui Kant nu ezita să afirme că nici una din încercările de distanţare categorică de concluziile filosofiei critice nu a fost încununată de succes. Prin urmare, filosofia kantiană poate fi socotită „o categorie apriorică a conştiinţei filosofice contemporane"[20]. Actualitatea rezultatelor filosofiei teoretice a gânditorului de la Königsberg era considerată una permanentă. Filosofia cunoaşterii a lui Kant va fi caracterizată drept Noul Testament al gândirii moderne, care continuă, dar şi modifică, Vechiul Testament cartezian[21]. Iar în introducerea amplei sale lucrări *Istoria filosofiei contemporane,* al cărei prim volum este consacrat lui Kant, Negulescu observa că există două tipuri de filosofie: o filosofie constructivă, care satisface în primul rând nevoia sufletească de a cunoaşte absolutul şi de a oferi o întemeiere teoretică valorilor pe care se sprijină tradiţiile şi instituţiile colectivităţilor, şi o filosofie critică, ce îşi propune, înainte de toate să determine condiţiile de posibilitate, întinderea şi limitele cunoaşterii cu valoare obiectivă. Autorul afirmă conciliant şi aparent neutru că ambele orientări şi-au dovedit utilitatea. Preferinţa lui merge însă neîndoielnic spre cea din urmă. Rezultatele filosofiei critice, afirmă Negulescu, deşi mai puţin impresionante, sunt mai statornice[22].

Acestei motivaţii a unei activităţi de prezentare şi de comentariu, care să favorizeze o receptare adecvată a ideilor lui Kant, i se mai poate adăuga una. Sistemul lui Kant, cu deosebire filosofia lui teoretică expusă în *Critica raţiunii pure*, este un monument al gândirii filosofice de o amploare şi complexitate fără egal. Perceperea lui corectă, atât în liniile sale principale, cât şi în toate detaliile analizei şi argumentării, cere o privire îndelung exersată. Ni se sugerează că mulţi dintre gânditorii care fac abstracţie de concluziile la care a ajuns Kant sau pretind că l-ar fi depăşit nu îl cunosc sau nu îl înţeleg. O înţelegere şi expunere corectă a ideilor lui Kant ar reprezenta, aşadar, proba supremă a competenţei în materie filosofică. În mediile universitare de orientare raţionalistă studiul textelor kantiene apărea drept încercarea hotărâtoare a calificării profesionale[23]. Chiar şi

contradicţiile interne ale sistemului kantian, adesea acuzate de cei mai de seamă exegeţi ai vremii, ca Hans Vaihinger şi Erich Adickes, erau în măsură să sporească atracţia lumii filosofice universitare pentru opera lui Kant. A avansa o interpretare ce restituie sistemului o coerenţă ameninţată reprezenta în ochii specialiştilor o prestaţie filosofică majoră. Am putea compara prestigiul unei asemenea prestaţii cu cel de care ar avea parte astăzi, cel puţin în filosofia de limbă engleză, o lectură nouă şi convingătoare a unor texte filosofice atât de deschise interpretării cum sunt cele ale lui Ludwig Wittgenstein.

Nu este lipsit de interes să examinăm mai îndeaproape această literatură kantiană din punctul de vedere al intenţiilor care o susţin precum şi din cel al racordărilor la cercetările kantiene ale vremii. Mă voi referi doar la Petrovici, Negulescu[24], Florian şi la tânărul Noica.

În *Prelegerile* lui Ion Petrovici pot fi desprinse şi urmărite două fire principale: evidenţierea originalităţii gândirii lui Kant şi evaluarea actualităţii ei. Lui Petrovici originalitatea îi apărea drept valoarea supremă în creaţia filosofică. Ea se exprimă atât în răsturnarea vederilor gândirii comune, cât şi a unor concepţii consacrate de tradiţia filosofică. Ca şi în alte domenii, şi în filosofie inovaţia este riscantă. Căci multe idei resimţite de contemporani drept revoluţionare nu au rezistat probei timpului. Kant era pentru Petrovici un erou unic al gândirii deoarece acel eşafodaj impresionant de concepte şi idei care i-au adus reputaţia unui „atotdistrugător" i se înfăţişa drept o construcţie extrem de echilibrată, de bine temperată, ce nu şi-a pierdut în mare măsură actualitatea după acele evoluţii care au schimbat profund cunoaşterea omenească, faţa lumii şi filosofia. Este ideea asupra căreia revine Petrovici în încheierea *Prelegerilor* sale: „Kant este un exemplu excepţional de structură spirituală, la care aplecarea puternică spre o linie *mediană* este întovărăşită de originalitate şi strălucire, iar bunul simţ echilibrat se asociază cu o putere de invenţie uimitoare"[25]. O bună parte din introducerea *Prelegerilor* reprezintă o încercare de sistematizare a acelor caracteristici inovatoare care, crede Petrovici, ar distinge filosofia lui Kant. Se insistă asupra înţelegerii filosofiei drept cercetare a condiţiilor de posibilitate ale cunoaşterii şi moralităţii şi cu deosebire

asupra aşa-zisei revoluţii copernicane înfăptuite de Kant, prezentată într-o manieră care aminteşte de Maiorescu, cu deosebire în prelegerile consacrate intuiţiilor pure ale sensibilităţii, spaţiului şi timpului[26]. În expunerea filosofiei teoretice a lui Kant, profesorul va acorda o atenţie deosebită clarificării a trei concepte, pe care le aprecia drept fundamentale: criticism, apriorism şi idealism transcendental. Se cuvine remarcat că Petrovici insista asupra distincţiei dintre ceea ce numea un „apriorism psihologic" şi un „apriorism logic". În primul caz este vorba de sublinierea anteriorităţii structurilor *a priori* în raport cu experienţa, oarecum în sensul teoriei ideilor înnăscute, în al doilea caz formele *a priori* sunt caracterizate drept condiţii de posibilitate constitutive cunoaşterii şi gândirii în genere[27]. Este o indicaţie semnificativă a receptării corecte a literaturii contemporane despre Kant, pe care Petrovici nu o citează într-un mod ostentativ. Este, pe de altă parte, intereasant de observat că Petrovici, extrem de sensibil la unele tendinţe din filosofia epocii, are rezerve în a-l urma până la capăt pe Kant tocmai în una din acele direcţii pe care le celebra drept trăsături revoluţionare ale gândirii acestuia: contestarea posibilităţii cunoaşterii transcendente[28]. Aici profesorul ezită, exprimă aprehensiuni personale şi se comportă lax faţă de standarde general recunoscute de consecvenţă[29]. Recunoaştem în rezervele lui Petrovici, rezerve persistente şi astăzi în atmosfera vieţii intelectule româneşti, o atmosferă încă puternic impregnată de setea de absolut.

Prelegerile reafirmă un punct de vedere pe care Petrovici l-a formulat încă în 1924, şi anume că filosofia lui Kant rămâne principalul sistem de referinţă în gândirea contemporană, cum scria el atunci „o categorie apriorică a conştiinţei filosofice contemporane". Chiar dacă este vădită tendinţa profesorului de a amenda acea orientare transcendentală a filosofiei kantiene care conduce la contestarea hotărâtă a posibilităţii cunoaşterii absolutului sau necondiţionatului. Se mai poate observa că în prezentarea filosofiei practice a lui Kant, Petrovici nu se mai simte în largul său. El devine mai puţin personal, mai narativ. Iar rezervele şi obiecţiile sale sunt cele care pot fi întâlnite la mulţi dintre criticii lui Kant. I se impută bunăoară lui Kant că el nu ar fi acordat locul cuvenit sentimentelor şi emoţiilor în viaţa morală şi religioasă.

Petre P. Negulescu îl va trata pe Kant ca un capitol important în istoria filosofiei, şi anume din perspectiva unei concepţii clar articulate asupra obiectivelor şi rosturilor acestei discipline. Primul volum al lucrării sale *Istoria filosofiei contemporane*, o lucrare redactată în anii bătrâneţii, probabil pe baza notelor de curs, este dedicată exclusiv filosofiei lui Kant.

Programul pe care Negulescu îl pune la lucru în prezentarea pe care o face sistemului lui Kant nu este lipsit de ambiţii. Ca, de altfel, toţi istoricii, istoricii filosofiei sunt datori mai întâi, crede Negulescu, să reconstituie şi să prezinte faptele trecutului. Iar în acest caz „faptele" sunt ideile. Principala sursă pentru cunoaşterea lor sunt scrierile filosofilor şi mărturiile contemporanilor. Istoricul nu are însă doar îndatorirea să prezinte cu deplină obiectivitate ideile, teză cu teză, argument după argument, ci şi să încerce să le explice. El va trebui să arate cum a ajuns un gânditor în posesia temelor şi ideilor sale de bază şi de ce a optat el tocmai pentru acestea, şi nu pentru altele. Cheia unor asemenea explicaţii ar constitui-o determinarea „structurii sufleteşti" a gânditorului, identificarea acelor influenţe intelectuale şi experienţe de viaţă care pot da socoteală de modul lui specific de a simţi şi de a gândi. De aici rezultă însemnătatea eminentă a cercetărilor biografice. Istoricul filosofiei va trebui să se aplece cu atenţie asupra vieţii eroilor gândirii, nu din simplă curiozitate, ci pentru a putea oferi explicaţii[30].

> Pe cei care iau în mână diferite istorii ale filosofiei nu-i interesează numaidecât criticile sau laudele pe care autorii lor le aduc filosofilor de care se ocupă. Ei voiesc, în primul rând, să înţeleagă de ce sistemele sunt aşa cum sunt, de ce au ajuns adică să explice lumea aşa cum o explică. Către o asemenea înţelegere însă nu se pot îndrepta ei decât numai pe o singură cale - pe aceea, anume, a unei reconstituiri amănunţite şi documentate a genezei sistemelor în chestie, care ar porni de la structurile sufleteşti ale filosofilor respectivi şi ar ţine seama de influenţa tuturor împrejurărilor, de tot felul, în care au trăit şi au lucrat.[31]

Negulescu observa totodată că istoricul filosofiei ar trebui să renunţe la evaluarea critică a ideilor pe care încearcă să le reconstituie şi să le explice şi să lase

sistemele filosofice să se critice singure, unele pe altele. Valoarea lor relativă iese în acest caz de la sine în relief, prin însăşi desfăşurarea lor istorică. Când o urmărim cu atenţia cuvenită, această desfăşurare ne arată, mult mai bine decât critica subiectivă a unui istoric interesat şi părtinitor, ce era durabil şi ce era trecător, ce era fecund şi ce era steril, în concepţiile filosofilor de altădată[32].

Întrebarea care ne vine în mod firesc în minte este însă de ce ar fi critica unei filosofii făcută de autorul unui alt sistem filosofic neapărat mai puţin „subiectivă" şi „părtinitoare" în raport cu cea a unui istoric al filosofiei.

Negulescu îşi dădea desigur seama că explicarea ideilor filosofice, în sensul acestui program, nu este o sarcină uşoară şi era conştient că nu a fost în măsură să aducă o contribuţie prea mare în această privinţă, cel puţin în ceea ce îl priveşte pe Kant. Monografia lui nu oferă decât observaţia repetată că marile opţiuni ale lui Kant s-ar putea explica prin aceea că în structura mintală a gânditorului discernământul critic a precumpănit în raport cu imaginaţia constructivă[33]. În schimb, Negulescu pare să fi subapreciat dificultăţile pe care le întâmpină cercetătorul gândirii trecutului atunci când este vorba de a reconstitui şi prezenta cât mai obiectiv elementele şi articulaţiile unui sistem filosofic cum este cel al lui Kant. Negulescu îşi asigură cititorul că toate afirmaţiile sale se sprijină pe studiul lucrărilor autorului, pe care le citează des, chiar cu riscul de a-l obosi[34]. În mod surprinzător, el nu se gândea însă că dacă aceasta ar fi fost o precauţie suficientă, atunci toţi cercetătorii competenţi şi imparţiali ai filosofiei lui Kant ar fi trebuit să ajungă la concluzii convergente. Literatura de exegeză şi comentar, care atinsese deja în primele decenii ale secolului XX proporţii impresionante, indica însă în mod clar că lucrurile nu stau aşa. Niciunde pe parcursul voluminoasei monografii a lui Negulescu nu găsim probe că autorul ei ar fi confruntat concluziile la care a ajuns studiind scrierile lui Kant cu punctele de vedere ale celor mai cunoscuţi comentatori şi interpreţi ai filosofului. Or, nesocotirea unei asemenea precauţii se răzbună.

Este ceea ce a fost în măsură să arate, imediat după apariţia cărţii, Nicolae Balca în substanţiala sa recenzie „Pentru o mai corectă

înţelegere a filosofiei kantiene". Recenzia a apărut în *Revista de Filosofie*, nr. 3-4, 1941, şi într-o broşură separată, în 1942. Proaspăt doctor în filosofie în Germania, cu o teză elaborată sub îndrumarea reputatului cercetător kantian Bruno Bauch (1877-1942), Balca era pe deplin conştient de dificultăţile aproape insurmontabile ce stau în calea clarificării sub toate aspectele a gândurilor lui Kant. Sunt dificultăţi pe care le documentează interminabilele controverse din literatura de comentar şi exegeză. Totodată, recenzentul avea bune motive să creadă că prin munca de o viaţă a multor cercetători, pe care nu ezită să-i numească „geniali comentatori", ca B. Erdmann, H. Cohen, W. Windelband, P. Natorp, A. Riehl, E. Adickes, E. Cassirer sau B. Bauch au fost obţinute, totuşi, clarificări importante. Balca va semnala în întinsa şi usturătoarea lui recenzie neînţelegeri grave în prezentarea ideilor lui Kant, care ar fi putut fi evitate dacă Negulescu ar fi acordat atenţia cuvenită pieselor celor mai reprezentative ale literaturii kantiene.

Cititorul imparţial şi în cunoştinţă de cauză va găsi că recenzia lui Balca este şicanatoare. Este clar că autorul ei nu-l iubea pe Negulescu. În punctele principale, el avea însă dreptate. Unul dintre acestea, căruia Balca îi acordă o atenţie deosebită, priveşte caracterizarea sensului în care *Critica raţiunii pure* califică anumite intuiţii şi concepte drept *a priori*. În multe pasaje din lucrarea sa, Negulescu susţine că *a priori*-ul desemnează la Kant caracteristica anumitor structuri mintale de a exista înaintea oricărei experienţe[35]. Balca subliniază cu insistenţă că o asemenea caracterizare pune în umbră o distincţie esenţială, cea dintre anterioritatea temporală în raport cu experienţa şi calitatea de condiţie a posibilităţii experienţei, în sensul lui Kant.

> *A priori* nu poate ... însemna că reprezentări ale raporturilor spaţiale şi temporale şi ale timpului şi spaţiului ar premerge senzaţiilor şi percepţiilor, că noi am avea, aşadar, în sens temporal reprezentarea spaţiului şi timpului mai înainte de a simţi şi a percepe. Aici este vorba de deosebirea fundamentală între *Entstehungs und Gültigkeitsfrage*. *A priori* nu priveşte decât problema valabilităţii şi deci nu înseamnă decât *objektiv gültig* şi nu *înainte* de experienţă şi independent de ea, cum susţine dl P.P. Negulescu.[36]

Factorii transcendentali, precizează Balca, „reprezintă condiţia posibilităţii experienţei şi, totodată, şi condiţiile posibilităţii obiectelor experienţei şi, ca atare, spaţiul şi timpul nu pot fi obiecte-cadre sau fiinţe reale – şi nici procese temporale"[37]. Iar cu privire la modul cum este caracterizată în monografie aprioritatea categoriilor intelectului, autorul recenziei observă:

> De aceea ţinem să accentuăm, în mod hotărât, că în ceea ce priveşte termenul de *a priori*, interpretarea dlui P.P. Negulescu este complet eronată. Căci, repetăm, pentru Kant aprioritatea categoriilor nu constă în aceea că acestea ar exista «în mintea noastră înainte şi independent de experienţă», ci prin această expresie el vrea să indice un anumit gen de valabilitate care, pe de o parte, poartă în sine însemnătatea formală a necesităţii logice, iar pe de altă parte, asigură posibilitatea de a avea experienţă. *A priori*, în acest sens veritabil kantian, însemnează *objektiv gültig* sau *erfahrungsbegründend*, şi nicidecum «înainte şi independent de experienţă», cum greşit pretinde dl P.P. Negulescu... Ca forme ale intelectului, categoriile sunt legi care fundamentează experienţa şi, ca atare, ele nu pot fi înaintea experienţei[38].

Fără asemenea precizări, interpretarea „revoluţiei copernicane" în sensul că intelectul nostru subiectiv prescrie legi naturii, că obiectele trebuie să se orienteze după intelect, va trece cu vederea faptul esenţial că ceea ce are în vedere Kant nu este intelectul ca parte a naturii, ci ca legitate obiectivă. Categoriile nu sunt pentru Kant reprezentări subiective, „ci temeiuri sau condiţii obiective ale obiectelor, graţie cărora noi constituim întreaga lume a fenomenelor"[39].

Acestea sunt observaţii care vizează o întreagă tradiţie a lecturii *Criticii raţiunii pure*, inaugurată deja prin *Prelegerile* lui Maiorescu. Balca era pe deplin îndreptăţit să semnaleze cât de problematică este o asemenea lectură, chiar dacă în scrierile lui Kant, îndeosebi în prima ediţie a *CRP* există pasaje care o susţin. Ca reprezentant al noii generaţii de cunoscători ai filosofiei lui Kant, el îşi va încheia recenzia cu observaţia că cel care se încumetă să-l prezinte pe Kant unui public mai larg, în România ca şi oriunde, nu are voie să procedeze ca şi cum el ar fi primul comentator şi interpret al filosofiei sale[40].

Progresele remarcabile ale unor generaţii postjunimiste în cunoaşterea filosofiei lui Kant sunt documentate prin lucrări ale lui Mircea Florian, studentul şi asistentul lui Negulescu. În Germania, Florian nu a studiat sub îndrumarea unui kantian, ci a lui Johannes Rehmke, filosof care susţinea o cocepţie realistă de orientare pronunţat ontologică. Raportarea lui Florian la Kant nu este, aşadar, câtuşi de puţin cea a unui kantian ortodox. Particularităţile acestei raportări se desprind clar dintr-un studiu pe care l-a publicat în 1925, sub titlul *Kant şi cugetarea contemporană*. Ideile directoare ale acestui studiu fixează cadrele în care va fi prezentată şi discutată filosofia lui Kant în lucrări ulterioare ale autorului.

Punctul de plecare al raportării lui Florian la filosofia lui Kant îl constituie afirmaţia că sistemul de referinţă esenţial al gândirii filosofului german a fost ştiinţa matematică a naturii, aşa cum a fost ea elaborată în opera epocală a lui Newton. Întreaga construcţie a lui Kant se sprijină pe presupoziţia că aparţin ştiinţei numai enunţuri care au atributele universalităţii şi necesităţii, cum sunt legile fizicii newtoniene. Kant se va întreba cum sunt posibile, în genere, asemenea enunţuri. Un răspuns la această întrebare va indica, mai întâi, cum este posibilă ştiinţa newtoniană[41], iar în al doilea rând care sunt condiţiile în care metafizica însăşi va putea deveni o ştiinţă. Nici raţionalismul modern şi nici empirismul modern, constată Florian, nu au fost în măsură să ofere un răspuns acceptabil la prima întrebare, acel răspuns care deschide calea răspunsului la cea de-a doua. Rezultatul criticii kantiene a fost atât respingerea empirismului, care contestă în general posibilitatea metafizicii, cât şi a raţionalismului clasic, care nu oferă baza necesară în vederea edificării metafizicii ca ştiinţă. Judecând criticismul kantian în ambianţa filosofică în care a luat naştere şi a dat roade, Florian conchide: „Filosofia critică a încheiat un mod de a gândi, ale cărui origini sunt destul de vechi. Din acest punct de vedere, criticismul e cel din urmă cuvânt al filosofiei"[42].

Florian crede că opera critică a lui Kant are meritul nemuritor de a fi fixat pentru prima dată menirea adecvată a gândirii filosofice în genere, cea de cercetare a condiţiilor de posibilitate, de căutare a răspunsului cum este posibil ceva care există. Această nouă orientare

a gândirii filosofice, orientarea transcendentală, s-ar exprima cel mai pregnant în distincţia pe care a trasat-o Kant între problema empirică a originii şi genezei cunoştinţelor şi tema filosofică a legitimării lor obiective. Kant a distins anterioritatea în timp de *a priori*-ul care întemeiază, chiar dacă, remarcă Florian, el nu a făcut întotdeauna deosebirea „dintre *a priori* genetic şi *a priori* logic"[43]. Ceea ce a favorizat interpretarea psihologistă a filosofiei lui Kant şi, prin aceasta, neînţelegerea a ceva esenţial din mesajul ei[44].

Să observăm că această perspectivă asupra actualităţii filosofiei lui Kant este mult mai elaborată decât cea a lui Petrovici. Concluzia lui Florian va fi că eliberarea de psihologism şi promovarea consecventă a reorientării logic-transcendentale a filosofiei va cere depăşirea lui Kant.

> Teza logic-transcendentală este încărcată de termeni psihologişti şi lucrul nu ne miră fiindcă opera lui Kant nu poate fi complet purificată fără a fi complet nimicită de orice urmă de psihologism... Se prea poate ca tocmai ceea ce, *istoric*, este semnificativ în kantianism să se prăbuşească. Nouă ni se pare că însuşi motivul criticist, în ceea ce el are mai cristalin, reclamă o viguroasă depăşire, nu numai o refacere a kantianismului.[45]

Spre deosebire de Petrovici, Florian nu va caracteriza, aşadar, filosofia lui Kant drept „o categorie apriorică a conştiinţei filosofice contemporane". Şi, totuşi, în scrierile sale prezentarea şi discuţia filosofiei lui Kant a atins poate cotele cele mai înalte din literatura publicată până în anii de după cel de-al doilea război mondial.

Este ceea ce se poate vedea cel mai bine în cercetarea monografică pe care Florian o consacră lui Kant, în cel de-al doilea volum al lucrării colective *Istoria filosofiei moderne*, publicat în 1938. Prezentarea filosofiei lui Kant, în confruntarea cu cele mai importante tradiţii interpretative, se situează aici la nivelul literaturii internaţionale. Iată doar câteva sumare indicaţii în acest sens.

Pentru Florian resortul esenţial al gândirii lui Kant îl reprezintă conflictul dintre fizica newtoniană şi metafizica precritică. Ceea ce şi-a propus Kant a fost reabilitarea metafizicii, întemeierea ei ca

ştiinţă în acord cu ceea ce el aprecia drept lecţia esenţială a ştiinţei moderne. Unei formule ca „fără Hume, nici Kant", ar trebui, prin urmare, să-i fie opusă formula „fără Newton, nici Kant". Problema lui Kant a fost de a da o întemeiere metafizică ştiinţei matematice a naturii şi, cu deosebire, de a construi o metafizică în acord cu acel fapt care este existenţa acestei ştiinţe[46]. Caracterizând poziţia lui Kant, Florian susţine că el a fost un gânditor *raţionalist*. Opunându-se raţionaliştilor dinaintea sa prin respingerea hotărâtă a posibilităţii unei cunoaşteri cu valoare obiectivă a transcendentului, Kant a fost, totodată, ferm şi consecvent ataşat convingerii că enunţuri universale şi necesare, singurele care constituie o ştiinţă, nu pot fi derivate din cunoştinţele despre faptele particulare. Întrega construcţie kantiană, subliniază Florian, se sprijină pe această „dogmă"[47]. Marea noutate a filosofiei lui Kant, asumată, este adevărat, doar şovăielnic de autorul ei[48], este orientarea transcendentală. Această orientare o desparte atât de o filosofie care se sprijină pe cunoaşterea empirică a lumii sau a subiectului, cât şi de acea filosofie care pretinde că oferă o cunoaştere a transcendentului. „Metoda transcendentală pune la contribuţie *analiza*, care porneşte de la condiţionat (obiecte date) la condiţii, care nu sunt date nemijlocit fiindcă sunt universale şi necesare..."[49]. Florian insista totodată asupra însemnătăţii recunoaşterii unei alte premise a filosofiei lui Kant, şi anume înţelegerea omului ca o fiinţă raţională imperfectă a cărui gândire este creatoare, spontană, dar, fiind finită, este, în acelaşi timp, şi receptivă[50]. În monografia lui Florian, contribuţiile la clarificarea poziţiei lui Kant, ca şi aprecierile asupra unor tendinţe interpretative divergente şi asupra conflictului interpretărilor, se sprijină ferm pe sublinierea orientării raţionaliste şi transcendentale a gândirii filosofului şi a reprezentării lui ontologice originale asupra naturii umane. Este, bunăoară, cazul expunerii conceptului *lucru în sine*, un concept apreciat drept alfa şi omega *Criticii raţiunii pure*. „Ca atare lucrul în sine e un «concept limită» (*Grenzbegriff*), care îngrădeşte pretenţia cunoştinţei sensibile de a fi expresia singurei realităţi posibile, dar îngrădeşte şi pretenţia cunoştinţei intelectuale de a crea obiectul ei şi deci de a-l cunoaşte adecvat."[51]. Sau a explicării posibilităţii de a legitima idei ca libertate, Dumnezeu şi nemurire prin utilizarea

practică a raţiunii[52]. În acest spirit este formulată şi concluzia care încheie monografia: „Tragedia kantianismului stă în năzuinţa de a salva metafizica, făcând toate jertfele cu putinţă, mai ales îngrădind ştiinţa la fenomen, fără ca prin aceasta ştiinţa să piardă caracterele necesităţii, valabilităţii universale şi obiectivităţii"[53].

Ultimul capitol al monografiei, „Interpretările filosofiei kantiene", impresionează şi pe cititorul de astăzi prin cuprinderea şi stăpânirea până în detalii a unei uriaşe literaturi de comentariu şi exegeză consacrată operei lui Kant, prin sistematizarea proprie a direcţiilor interpretative, prin consecvenţa tuturor judecăţilor autorului cu punctele de vedere care susţin prezentarea sa sistematică a filosofiei lui Kant. Este regretabil că Florian nu a participat mai activ la dezbaterea din literatura internaţională consacrată criticismului deoarece prin prestaţiile sale el a depăşit în mod sigur acel „provincialism" sub semnul căruia au stat poate prea mult timp nu puţine scrieri româneşti despre Kant. Şi este, desigur, regretabil că el a mai vorbit şi scris despre Kant atunci când nu a mai putut să afirme liber ceea ce credea[54].

Nu ştim câtă atenţie a acordat tânărul Constantin Noica lucrărilor profesorilor săi despre Kant. Nu prea mare, probabil, de vreme ce nu le invocă. Dar Noica pare să fi împărtăşit convingerea că abilitatea cuiva de a se orienta şi de a se mişca în textele lui Kant, în primul rând în *Critica raţiunii pure*, de a lua poziţie faţă de punctele de vedere ale unor reputaţi cercetători kantieni şi, eventual, de a propune soluţii proprii reprezintă încercarea supremă şi proba cea mai sigură a competenţei fiolosofice. Putem presupune că tocmai pentru a-şi încerca puterile şi a aduce proba calificării sale Noica a ales, ca temă a lucrării sale de licenţă, unul din cele mai discutate şi controversate concepte kantiene, cel al *lucrului în sine*.

Într-un „Cuvânt înainte", scris pentru o carte în care studiul despre lucrul în sine este publicat împreună cu alte studii de istorie a filosofiei[55] autorul schiţează un punct de vedere personal despre ceea ce ar trebui să ofere o interpretare a ideilor unui autor din trecut. Pentru a da socoteală de „întregul material de date", adică de toate afirmaţiile relevante ale autorului studiat, interpretarea trebuie să ofere indicaţii despre orientarea generală a gândirii sale şi, prin

aceasta, să arunce o anumită lumină asupra unor probleme ce stau în centrul discuţiei filosofice actuale[56].

Studiul lui Noica constituie un examen critic al punctului de vedere, susţinut, începând cu Friedrich Heinrich Jacobi, de mulţi reputaţi cercetători kantieni, că *lucrul în sine* nu are loc în sistemul filosofiei teoretice a lui Kant, şi anume pe baza unei interpretări alternative propuse de autor. Nu este o pretenţie mică din partea unui tânăr abia trecut de douăzeci de ani, o pretenţie pe care el abia se străduieşte să o atenueze[57]. Este interesant de observat că în această lucrarea demersul lui Noica este demersul standard al susţinerii unei interpretări, în confruntare cu alte interpretări, prin argumentarea capacităţii ei de a restitui acea coerenţă internă spre care năzuieşte orice sistem de gândire. După ce rezumă un număr considerabil de reacţii la provocarea lui Jacobi, cum sunt cele ale lui Kuno Fischer, Hermann Cohen, Hans Vaihinger, Alois Riehl, Bruno Bauch, Erich Adickes, Noica se întoarce spre textul *CRP* şi al *Pr* întrebându-se „ce înseamnă sistemul lui Kant fără lucrul în sine ? ". Răspunsul este că „suprimarea lucrului în sine" are pentru sistemul kantian „consecinţe dezastruoase". Şi aceasta deoarece – argumentează autorul – lucrul în sine constituie un punct de plecare, o presupoziţie fundamentală a sistemului filosofiei transcendentale. Noica respinge sugestia că autorul *CRP* s-ar face vinovat de o inconsecvenţă grosolană şi prezintă temeiurile scepticismului său faţă de distincţii propuse de acei cercetători kantieni care l-au apărat pe Kant de acuzaţia că prin admiterea existenţei lucrului în sine şi-ar contrazice sistemul, pentru a schiţa apoi propriul său punct de vedere asupra locului acestui concept în sistemul lui Kant. În acest demers, Noica introduce distincţii şi face afirmaţii care nu există ca atare în textele lui Kant, susţinând că ele sunt în spiritul gândirii autorului. Este vorba de distincţia dintre două *lucruri în sine*, lucrul în sine epistemologic, drept corelat al fenomenului, şi lucrul în sine ontologic, drept corelat al subiectului cunoscător. Jacobi şi toţi cei care l-au urmat în afirmaţia că admiterea lucrului în sine ruinează sistemul filosofiei transcendentale ar fi ignorat această distincţie, aptă, după părerea lui Noica, să probeze că sistemul este pe deplin coerent[58].

În „Cuvântul înainte" menţionat mai sus, ca şi în ultimele propoziţii ale studiului său, Noica încearcă să slăbească impresia că pretinde a fi reuşit acolo unde atâţia cunoscuţi cercetători kantieni nu ar fi fost capabili să ofere o soluţie care rezistă criticii. El recunoaşte că nu a studiat din scoarţă în scoarţă acea literatură kantiană la care se referă şi că nu a confruntat traducerile franceze ale textelor lui Kant, pe care le-a utilizat şi le-a citat, cu originalul german. Mesajul este însă că ai întotdeuna dreptate când priveşti conceptele marilor filosofi drept „concepte deschise" şi încerci să le conferi noi semnificaţii.

Cititorul de astăzi care este familiarizat cu textele lui Kant şi literatura kantiană va fi izbit de maturitatea uluitoare a tânărului autor. Şi va fi tentat să se întrebe ce ar fi putut produce Noica mai târziu dacă el s-ar fi consacrat în mod profesional cercetării kantiene. Iar dacă acest cititor va compara comentariile atât de informate şi de responsabile ale lui Florian şi încercările – este adevărat – mai aventuroase ale tânărului Noica cu ceea ce spunea Maiorescu la cursurile sale, o jumătate de veac mai înainte, va constata cât de rapid şi de promiţător a fost, sub acest aspect, progresul culturii filosofice româneşti, înaintarea în direcţia unei racordări depline la discuţia academică internaţională.

*

* *

Un gen aparte de raportare la gândirea lui Kant este cel al autorilor care pretind că au elaborat o concepţie proprie pornind de la Kant şi sprijinindu-se pe Kant. Este o raportare care atestă de asemenea prestigiul excepţional al operei lui Kant, în primul rând al filosofiei sale teoretice, în lumea filosofică românească. Reprezentative în acest sens sunt iniţiative şi demersuri ale lui Constantin Rădulescu-Motru şi Constantin Noica. Ele vor fi examinate, în cele ce urmează, cu intenţia de a determina cât de îndreptăţită este pretenţia autorilor că se sprijină pe Kant şi îl vor putea avea alături pe Kant.

Mă voi referi, mai întâi, la cartea lui Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane*. Prima ediţie apare în 1912;

o nouă ediţie, cea definitivă, datează din 1928. Pasul premergător al discuţiei va fi încercarea de a schiţa un cadru mai general de reprezentări şi opţiuni ce ne pot orienta în identificarea acelei interogaţii filosofice care constituie nucleul lucrării.

Motru s-a format într-o atmosferă intelectuală marcată de ascensiunea prestigiului intelectual al ştiinţei. El a fost elevul lui Wilhelm Wundt şi, pe urmele mentorului său, unul din cei ce s-au străduit să introducă noua psihologie de orientare ştiinţifică în învăţământul universitar. Motru s-a perceput pe sine ca filosof şi totodată ca om de ştiinţă. Relaţia dintre filosofie şi ştiinţa pozitivă i s-a impus, prin urmare, ca o temă centrală de reflecţie. Interpretarea deja consacrată a filosofiei teoretice a lui Kant ca analiză transcendentală, adică drept analiza condiţiilor care fac posibilă cunoaşterea prin experienţă, delimita strict domeniile şi competenţele filosofiei şi ale ştiinţei. În calitate de cercetare a formelor pure care fac posibilă experienţa în genere, filosofia transcendentală se mişcă pe un plan cu totul diferit de cel al cunoaşterii ştiinţifice. Personalitate impregnată de mentalitatea ştiinţifică a vremii, Motru nu a putut accepta însă ca filosofiei să-i fie refuzată în principiu şansa unei comunicări intense cu ştiinţele bazate pe experienţă, a acelei comunicări în care filosofia valorifică progresele cunoaşterii specializate. În opoziţie cu kantienii, el a socotit că filosofia, sprijinită pe rezultatele cunoaşterii ştiinţifice, este forma cea mai înaltă a cunoaşterii noastre despre lume. Pentru el, metafizica este ştiinţă în înţelesul deplin al cuvântului, o ştiinţă ce stă deasupra ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor minţii, oferindu-ne o cunoaştere „mai completă şi mai puţin relativă despre lume". „Metafizica ridică deasupra cunoştinţelor speciale o cunoştinţă unitară superioară, înăuntrul căreia adevărurile vechi apar într-o altă ordine şi într-o altă lumină."[59] Aspirând să ofere o cunoaştere a absolutului, metafizica depăşeşte rezultatele ştiinţelor speciale, sprijinindu-se totodată pe ceea ce se cunoaşte prin aplicarea metodelor acestora[60].

Angajarea faţă de asemenea reprezentări nu-l individualiza pe Motru; mai degrabă îl integra într-o mişcare de idei influentă la sfârşitul secolului trecut în gândirea europeană, al cărei concept al filosofiei a fost fixat prin expresia *metafizică inductivă*. Bine cunoscutul Wilhelm Wundt, maestrul lui Motru, va determina conceptul

filosofiei într-o lucrare mult citită pe atunci, *Introducere în filosofie*, a cărei primă ediţie apare în 1901, în felul următor: „Filosofia este ştiinţa generală care unifică într-un sistem necontradictoriu cunoştinţele mijlocite de ştiinţele particulare şi reduce metodele şi presupoziţiile generale ale cunoaşterii folosite în ştiinţă la principiile ei."[61] Ambiţia lui Motru de a elabora un sistem propriu de metafizică inductivă nu trebuie, aşadar, să ne surprindă. Acest sistem reprezintă o încercare de unificare a universului material şi a universului conştiinţei pe baza conceptului energiei[62].

Ca şi alte minţi ale vremii, filosoful român situa acea cunoaştere pe care o oferă ştiinţa în vârful ierarhiei valorilor. Demnitatea filosofiei era cel mai bine pusă în lumină, în această perspectivă, prin înţelegerea ei drept o continuare şi dezvoltare a acelei opere de cunoaştere pe care o înfăptuiesc ştiinţele. Cunoaşterea cea mai înaltă despre lume, cea mai completă şi mai puţin relativă, va oferi, desigur, cea mai deplină satisfacţie nevoii noastre de a înţelege. Dar nu numai atât. Motru era însufleţit în eforturile sale speculative de convingerea că un spirit şi o cultură care năzuiesc în aceeaşi măsura spre adevăr şi spre bine nu îşi vor găsi împlinirea decât atunci când aspiraţiile spre perfecţionare individuală şi solidaritate umană vor fi întemeiate printr-o cunoaştere cu valoare obiectivă. Cunoaşterea metafizică ne este neapărat necesară şi e de neînlocuit deoarece ea reprezintă acea cunoaştere care ar face posibilă o întemeiere obiectivă a valorilor. Insuficienţa filosofiei kantiene este, în ochii lui Motru, una dublă. Pe de o parte, metafizica în înţelegerea ei kantiană refuză filosofiei calitatea de cunoaştere despre lume izolând-o astfel de ştiinţă. Pe de altă parte, Motru credea că statutul privilegiat al cunoaşterii metafizice va fi asigurat dacă se probează capacitatea ei de a întemeia valorile superioare ale vieţii şi de a oferi o bază raţională speranţei în triumful lor final. Convingere ce poate fi calificată drept o expresie particulară a optimismului istoric al vremii.

Motru s-a format şi a lucrat într-o ambianţă filosofică puternic impregnată de kantianism. El nu putea să nu-şi dea seama că încercările sale în metafizică sunt dintre cele ce cad sub cenzura severelor interdicţii kantiene. Cu toate acestea Motru nu a redeschis procesul

intentat de Kant metafizicii. Altfel spus, el nu a încercat o revizuire a verdictului kantian ce respinge metafizica în ipostaza ei de pretinsă cunoaştere a absolutului. Şi aceasta printr-o confruntare cu analizele şi concluziile *Criticii raţiunii pure*. Motru suspendă pur şi simplu interdicţiile kantiene. Aparent, el îşi sprijină construcţia metafizică pe filosofia kantiană, aşa cum sugerează chiar titlul cărţii sale. În realitate, proiectul său metafizic, ca şi orice proiect de metafizică inductivă, nu se poate legitima decât printr-o ruptură cu filosofia critică a cunoaşterii.

Voi încerca să susţin această concluzie printr-o reconstituire foarte sumară a demersului care îl conduce pe Motru la conturarea problemei cărţii sale. Punctul de plecare îl constituie o temă a *Criticii raţiunii pure* şi semnalarea a ceea ce autorul numeşte „insuficienţa filosofiei kantiane". La Kant necesitatea şi universalitatea adevărurilor ştiinţei depind de acea sinteză pe care o înfăptuieşte apercepţia pură. Sinteza devine posibilă datorită identităţii eului sau a conştiinţei de sine, identitate pe care o desemnează termenul *apercepţie*. Or, Kant, susţine Motru, postulează pur şi simplu o asemenea identitate, ca determinare a conştiinţei în genere. În realitate, această identitate va trebui să primească o bază psihologică, empirică. Motru părăseşte astfel planul filosofiei transcendentale încercând o critică a conceptelor filosofiei kantiene pe terenul psihologiei empirice. „Dacă identitatea conştiinţei, constatată prin introspecţie, nu este una şi aceeaşi cu identitatea postulată de matematică, şi aceasta este părerea tuturor oamenilor de ştiinţă, atunci insuficienţa filosofiei kantiane devine clară pentru oricine." Admiţând că există în genere o unitate a conştiinţei, continuă argumentarea lui Motru, aceasta nu poate fi decât una relativă, empirică.

> Atunci organizarea impresiunilor venite prin simţuri nu se realizează prin mijlocirea unei speciale funcţiuni de unitate sintetică *a priori*, ci se realizează prin mijlocirea obişnuitelor funcţii sufleteşti, care îşi au rădăcinile lor întinse până în viaţa organică a corpului, cu a cărui unitate se aseamănă şi unitatea conştiinţei. Cu alte cuvinte, deodată cu tăgăduirea identităţii numerice a eului, se zdruncină şi teoria unităţii sintetice *a priori*, teoria centrală a întregului sistem kantian.[63]

Rezultă că întemeierea posibilităţii unei cunoaşteri cu valoare universală şi necesară pe identitatea conştiinţei a rămas o problemă deschisă. Motru ajunge astfel la ceea ce constituie punctul de plecare al propriei sale construcţii. „Constituirea ştiinţei se face la el [la Kant – n.m., M.F.] numai pe baza conştiinţei în genere, care este o conştiinţă formală, şi nu pe baza conştiinţei reale omeneşti, care este o conştiinţă individuală. Marea problemă pentru noi este să înţelegem ştiinţa pe baza conştiinţei din urmă, conştiinţa individuală, iar nu pe baza conştiinţei în genere."[64] Contestând în principiu legitimitatea unei abordări transcendentale a explicaţiei posibilităţii ştiinţei, Motru îi reproşează lui Kant renunţarea la cercetarea ştiinţifică a originii şi evoluţiei conştiinţei.

Aceasta este o afirmaţie surprinzătoare deoarece, aşa cum se ştie, Kant a distins în mod programatic problemele filosofiei transcendentale de cele ale ştiinţei empirice. Renunţarea la cercetarea „originii şi evoluţiei" într-o filosofie de orientare transcendentală este una explicită. Motru credea că progresele pe care le-a făcut psihologia de la Kant încoace ar crea premisele rezolvării problemei identităţii conştiinţei pe baza datelor cunoaşterii pozitive. Sistemul său de metafizică inductivă este elaborat cu intenţia declarată de a oferi o nouă explicaţie a identităţii conştiinţei şi, prin aceasta, o bază pentru rezolvarea problemei lui Kant[66].

La capătul acestei încercări de a pune în evidenţă problema cărţii lui Motru se poate conchide că titlul ei este înşelător. Căci ideile pe care le propune ea nu sunt legate „prin origine şi tendinţă de filosofia kantiană", aşa cum se afirmă în „Prefaţa" ediţiei definitive din 1928. Sistemul metafizic pe care îl schiţează nu a fost construit pe fundamentele filosofiei critice, ci, dimpotrivă, printr-o desprindere clară de principiile şi concluziile esenţiale ale filosofiei kantiene. Proiectul metafizicii inductive nu poate fi asumat fără a ieşi din cadrele criticismului. Demersul lui Motru este mai degrabă exemplar pentru o anumită modalitate şi motivaţie a ieşirii din cercul filosofiei transcendentale. Iată de ce pretenţia că cititorului i se oferă o scriere de orientare în filosofia kantiană este lipsită de orice temei. Motru nu a fost un kantian nici chiar în sensul cel mai liberal al termenului.

Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane nu reprezintă o „completare a filosofiei lui Kant", cum o spune chiar autorul[67], decât în sensul că în lucrare se caută o nouă explicaţie a identităţii conştiinţei şi, pe această bază, a posibilităţii ştiinţei, adică a problemei care a primit o formulare clasică în opera lui Kant. Dar această explicaţie va fi căutată pe cu totul alte baze şi în cu totul altă direcţie decât în *Critica raţiunii pure*. Nu poate fi vorba, prin urmare, de o „completare", în sensul curent al acestei expresii. Cu greu s-ar putea tăgădui că, în acea ambianţă intelectuală în care s-au înfiripat încercările constructive ale lui Motru, ideea unei metafizici inductive exercita o mare putere de atracţie. Iar prelungirea cunoaşterii pozitive într-o viziune asupra totalităţii rămâne, până astăzi, o experienţă incitantă. Toţi cei care cred că sentinţa pronunţată de Kant împotriva oricărei pretenţii de cunoaştere a absolutului nu poate fi pusă în discuţie fără o redeschidere a procesului, pe temeiul producerii unei noi probe şi mărturii, vor păşi însă pe altă cale decât cea pe care a ales-o Rădulescu-Motru.

Lipsa oricărei reacţii critice faţă de un asemenea mod de a te raporta la filosofia kantiană este ea însăşi un prilej de reflecţie. Căci dacă Torouţiu, care, în lucrarea citată, caracterizează poziţia filosofică a lui Motru drept „neokantiană", nu avea, evident, pregătirea necesară, de ce au tăcut cei care puteau sesiza cu uşurinţă acele confuzii care susţin în mod constant referirile pe care le face Motru la filosofia lui Kant? De ce nu a reacţionat un rafinat cunoscător ca Mircea Florian? Să presupunem că mai tânărul coleg al lui Rădulescu-Motru dorea să evite relaţii personale tensionate, mai ales că acesta din urmă avea o bună reputaţie, o mare influenţă instituţională şi îi fusese, pare-se, întotdeauna binevoitor. De ce a tăcut însă un tânăr din afara lumii universitare de atunci ca Nicolae Balca, ce tratase cu atâta asprime monografia lui Negulescu? O scriere care oricum nu se făcea vinovată de neînţelegeri atât de grave ale obiectivelor filosofiei critice şi a naturii demersurilor prin care au fost ele urmărite. În ţări cu un climat academic consolidat reacţiile faţă de o asemenea confundare de mari proporţii a planurilor cum a fost cea a lui Rădulescu-Motru nu ar fi întârziat, indiferent de prestigiul profesional şi de

poziţia instituţională a autorului. Nu tot aşa la noi. De ce oare? Să ne amintim că Rădulescu-Motru, al cărui nume Balca îl pomeneşte cu respect la începutul recenziei sale, era directorul *Revistei de Filosofie* şi ştia, probabil, să se poarte în aşa fel încât să nu trezească nemulţumirea tinerilor. Va trebui să recunoaştem că în trecut, ca şi astăzi, afirmarea unui climat în care semnalarea şi sancţionarea scăpărilor, gravelor inconsecvenţe, diletantismului şi superficialităţii să nu ţină seama de persoană este afectată de incapacitatea de a trage o linie clară de despărţire între relaţiile personale şi obligaţiile pe care le impune conştiinţa profesională. Aşa se face că îl iubim pe Platon mai mult decât iubim adevărul.

Constantin Noica va încerca şi el să construiască un edificiu filosofic propriu pornind de la Kant. Aceasta este până la urmă singura apropiere ce poate fi semnalată între el şi Rădulescu-Motru. Din orice alt punct de vedere, în primul rând al concepţiei despre rosturile filosofiei, al orientării generale a gândirii, al modului de a scrie, ei sunt fundamental diferiţi. Motru concepea filosofia drept o încercare de a constitui o reprezentare unitară, cât mai completă despre lume şi despre om, în primul rând pe baza rezultatelor cercetării ştiinţifice, o încercare ce va trebui să fie reluată de îndată ce cunoaşterea realizează progrese semnificative. Dimpotrivă, Noica practica filosofia ca speculaţie pură, drept o întreprindere pe deplin autonomă din punctul de vedere al resurselor, al mijloacelor utilizate şi al obiectivelor urmărite în raport cu ştiinţa. În acest sens, Noica era, în mod sigur, mai aproape de Kant.

Aşa cum s-a arătat mai sus, Noica şi-a făcut ucenicia filosofică studiind *Critica raţiunii pure*. Iar lucrarea lui, *Problema lucrului în sine la Kant*, reprezintă o piesă, cu totul promiţătoare, de cercetare kantiană. Noica va continua să se intereseze de opera lui Kant a cărei cercetare va sta în centrul proiectului său de formare filosofică[68]. Firul acestor preocupări se rupe odată ce Noica ajunge în posesia propriilor sale idei şi proiecte. Criticismul kantian va fi examinat din cu totul altă perspectivă şi cu alte intenţii în perioada când a fost scrisă *Devenirea întru fiinţă*. Această scriere propune o ontologie. Autorul ei va schiţa acum o interpretare ontologică a *Criticii raţiunii*

pure, a cărei idee de bază ar putea fi formulată astfel: filosofia transcendentală, aşa cum a fost dezvoltată de către Kant, nu este, cum s-a spus adesea, o teorie a cunoaşterii, ci o nouă ontologie. În această încercare de resemnificare, Noica porneşte de la interpretarea lui Heidegger, despre care spune că arată „faţa mai adâncă a criticismului kantian cu trecerea acestuia de la epistemologie la ontologie"[69]. Punctul de plecare al lui Noica îl constituie întrebarea „Ce înţelege Kant prin *metafizică ?* ". Mai precis, el se întreabă dacă *Critica raţiunii pure* oferă o nouă metafizică sau respinge pur şi simplu pretenţia tradiţională a metafizicii de a reprezenta o ştiinţă sau chiar ştiinţa prin excelenţă.

> La capătul *Logicii* sale din 1800, Kant scria că metafizica este adevărata filosofie, filosofia unică. Dar unui contemporan sau biograf al său de mai târziu, Borowski, îi declarase că satirele lui Erasm au făcut mai mult bine umanităţii decât toate metafizicile la un loc. La fel, un comentator de toată însemnătatea, Alois Riehl, putea spune despre *Critica raţiunii pure*, opera pe care Kant o numeşte statornic «Critica» însăşi, cum că afirmă metafizicul şi neagă metafizica. Iar Riehl avea dreptate dacă «metafizica» are înţelesul pe care i-l dădea Kant... [70].

Există disonanţe în pronunţările lui Kant asupra *metafizicii*, aşa cum pare să sugereze acest pasaj? Să examinăm lucrurile mai îndeaproape. Kant a distins întotdeauna în mod clar între metafizica vremii sale, metafizica raţionalismului clasic, în particular a şcolii wolffiene, pe care a calificat-o drept *dogmatică*, şi metafizica înţeleasă ca un alt nume pentru propria sa filosofie transcendentală. Kant a caracterizat filosofia sa teoretică – cercetarea critică a întregii noastre cunoaşteri *a priori* – drept o reformă a metafizicii, o reformă care ar fi arătat pentru prima dată cum este posibilă metafizica înţeleasă ca ştiinţă. El s-a exprimat în această privinţă în mod repetat şi într-un mod lipsit de echivoc. În *Logica generală*, un text pregătit pentru tipar de către G.B. Jäsche, pe baza însemnărilor făcute de Kant pentru cursurile sale, se afirmă că prima întrebare a filosofiei este „Ce pot să ştiu?" şi se precizează că la această întrebare răspunde metafizica[71]. Metafizica este, aşadar, filosofia transcendentală. Iar în *Prolegomene* Kant subliniază că obiectul metafizicii îl constituie

raţiunea pură, adică întreaga noastră cunoaştere independentă de experienţă care face posibilă experienţa. Propoziţiile metafizicii sunt propoziţii sintetice *a priori*[72]. Toate aceste afirmaţii sunt în deplin acord cu precizări pe care le întâlnim în textul *Criticii raţiunii pure.* Numind „critica raţiunii pure" un tribunal ce poate garanta „pretenţiile legitime" ale unei cunoaşteri independente de experienţă şi respingând „uzurpările neîntemeiate" ce pot avea loc în numele unei asemenea pretenţii, Kant continuă astfel:

> Dar prin aceasta [prin critica raţiunii pure – n.m., M.F.] eu înţeleg nu o critică a cărţilor şi sistemelor, ci a capacităţii raţiunii în genere cu privire la toate cunoaşterile la care poate năzui independent de orice experienţă, prin urmare rezolvarea problemei posibilităţii sau imposibilităţii unei metafizici în genere şi determinarea atât a izvoarelor, cât şi a sferei şi limitelor ei, toate acestea însă din principii. Am apucat pe acest drum, singurul care rămăsese, şi mă măgulesc că, urmându-l, am înlăturat toate rătăcirile care până acum dezbinaseră raţiunea cu sine însăşi în folosirea ei în afara experienţei[73].

Concepută în acest fel, drept critica raţiunii pure, metafizica devine o ştiinţă. Kant opune tot timpul *metafizica*, în această înţelegere, *metafizicii* pe care o numeşte *dogmatică*, ale cărei pretenţii de a reprezenta cunoaşterea unei realităţi transcendente nu pot fi susţinute în faţa tribunalului pe care îl instituie critica raţiunii pure. „Critica raţiunii duce deci, în cele din urmă, în mod necesar, la ştiinţă; folosirea ei dogmatică, fără critică, duce, dimpotrivă, la aserţiuni neîntemeiate, cărora li se pot opune altele tot atât de puţin verosimile, prin urmare, la *scepticism.*"[74] În sfârşit, în capitolul intitulat „Arhitectonica raţiunii pure", numind *filosofie pură* „o cunoaştere din raţiune pură", Kant scrie:

> Filosofia raţiunii pure este sau o *propedeutică* (un exerciţiu preliminar) care studiază facultatea raţiunii sub raportul oricărei cunoaşteri pure *a priori* şi se numeşte *critică*, sau, în al doilea rând, sistemul raţiunii pure (ştiinţă), întreaga (atât cea adevărată cât şi cea aparentă) cunoaştere filosofică din raţiune pură în înlănţuire sistematică, şi se numeşte *metafizică*...[75].

Dacă pentru Kant metafizica este ştiinţa ca sistem al raţiunii pure şi numai ca sistem al raţiunii pure, atunci ce sens mai poate avea discuţia dacă *Critica raţiunii pure* ne oferă o metafizică sau o teorie a cunoaşterii? Metafizica şi teoria cunoaşterii sunt la Kant totuna atât timp cât problema teoriei cunoşterii este cea a posibilităţii, întinderii şi limitelor unei cunoaşteri prin raţiunea pură.

Noica insistă asupra ideii că formele *a priori*, în calitate de condiţii ale posibilităţii experienţei, sunt constitutive experienţei. Experienţa, lumea fenomenelor, ia naştere, aşadar, prin intervenţia formelor *a priori* ale conştiinţei în genere. În cuvintele lui Noica

> ... conştiinţa nu este o oglindă care să reflecteze simplu lumea, cu formele şi structurile ei date; este un laborator în care se prelucrează datele lumii sau în care datele primite de conştiinţă devin lume. Căci orice conştiinţă este receptivă de material, dar activă în ce priveşte formele, după Kant. Că formele puse de ea nu sunt în lucruri? Dar lucrurile n-ar fi lucruri fără aceste forme. De aceea înţelesul lui «ce este» îl dă «cum e cu putinţă ce este», regresiunea în transcendental ca înspre temei... Lumea a trecut printr-un laborator spre a deveni lume[76].

Pentru a reduce lucrurile la expresia lor cea mai simplă: dacă prin *lume* înţelegem totalitatea fenomenelor, atunci se va putea spune că pentru Kant conştiinţa în genere este cea care constituie *lumea*. Filosofia transcendentală, adică metafizica în sensul lui Kant, reprezintă sistemul formelor *a priori* proprii conştiinţei în genere, care sunt forme constitutive ale lumii. Există însă vreun temei pentru a spune că filosofia transcendentală sau metafizica nu ar avea nimic de-a face cu teoria cunoaşterii, aşa cum încearcă să argumenteze Noica, urmându-l în această privinţă pe Heidegger? Consideraţiile de mai sus ne conduc la concluzia că un asemenea temei nu există. Potrivit spiritului şi literei textelor lui Kant, filosofia transcendentală, ca ştiinţă a formelor pure, *a priori*, care fac posibilă experienţa, ca teorie despre condiţiile de posibilitate ale cunoaşterii, este totuna cu metafizica. A opune filosofia transcendentală, ca metafizică, filosofiei transcendentale, ca teorie a cunoaşterii, nu înseamnă, aşadar, „a-i face dreptate lui Kant". A spune că la Kant transcendentalul „trebuie

şi el înţeles ontologic"[77] nu poate avea alt sens decât a indica prin această formulare rolul formelor *a priori* ale sensibilităţii şi intelectului în constituirea lumii fenomenelor. Nu este clar ce perspective ar putea deschide în această privinţă apelul la distincţia pe care o făcea Heidegger între „ceea ce a spus Kant" şi „ceea ce a vrut el să spună"[78].

În spiritul lui Kant se poate vorbi de *lume* doar în două sensuri. În primul sens, *lumea* este lumea fenomenelor, lumea experienţei noastre, lumea în care trăim. Aceasta este lumea pe care o explorează cunoaşterea comună şi ştiinţele. Filosoful de orientare transcendentală se interesează însă de *lume* în alt sens, în speţă de lume ca ansamblul formelor *a priori* ce fac posibilă cunoaştgerea prin experienţă. Este lumea pe care Kant o va numi „ţara intelectului pur". El o va caracteriza deosebit de sugestiv drept obiect al unei cunoaşteri cu caracter ştiinţific, în contrast cu acea pretinsă cunoaştere despre o lume transcendentă, pe care pretinde să ne-o ofere metafizica clasică:

> Dar această ţară este o insulă, pe care natura însăşi a închis-o în hotare imutabile. E ţara adevărului (un nume fermecător), împrejmuită de un ocean vast şi furtunos, adevăratul sediu al iluziei, unde multă ceaţă deasă şi multe stânci de gheaţă care se topesc repede prezintă aspectul înşelător de ţări noi, ispitesc continuu cu speranţe deşarte pe navigatorul pornit fără ţintă după descoperiri, angajându-l în aventuri la care nu poate niciodată să renunţe şi pe care totuşi nici nu le poate duce la sfârşit[79].

Ca disciplină teoretică ce analizează condiţiile cunoaşterii prin experienţă, metafizica nu devine doar pentru prima dată o ştiinţă, crede Kant, ci este ştiinţa prin excelenţă. Căci în timp ce obiectul ştiinţelor se schimbă continuu, odată cu extinderea experienţei, obiectul metafizicii va fi dat o dată pentru totdeauna de vreme ce raţiunea pură „este o insulă, pe care natura însăşi a închis-o în hotare imutabile". Spre deosebire de ştiinţele bazate pe experienţă, metafizica, odată aflată în posesia firului conducător şi a metodei adecvate, ar putea ajunge în scurt timp la rezultate definitive. Este

ceea ce Kant va afirma, cu deplină încredere, încă în „Prefaţa" la prima ediţie din 1781 a *CRP*:

> Potrivit ideilor pe care le vom expune despre ea aici, metafizica este singura ştiinţă care îşi poate permite o astfel de executare completă, şi anume în scurtă vreme şi cu eforturi reduse, dar unite, astfel încât posterităţii să nu-i rămână decât să întocmească pentru scopuri *didactice* totul după intenţiile ei, fără a-i putea mări câtuşi de puţin conţinutul. Căci nu este decât *inventarul*, tematic ordonat, a tot ceea ce posedăm prin raţiunea pură. Nimic nu ne poate scăpa aici, fiindcă ceea ce raţiunea produce complet din ea însăşi nu-i poate rămâne ascuns, ci este pus în lumină de către raţiunea însăşi de îndată ce am descoperit principiul comun[80].

Supoziţia potrivit căreia ceea ce Kant a numit *raţiune pură* – ansamblul conceptelor şi principiilor ce fac posibilă experienţa – ar fi „o lume închisă între hotare imutabile" şi, în acest sens, dat o dată pentru totdeauna, s-a dovedit, desigur, a fi o nouă iluzie şi tot aşa şi supoziţia că metafizica, în sensul *CRP*, ar putea ajunge în scurt timp o ştiinţă pe deplin încheiată. Semnificativă din punctul de vedere al discuţiei pe care o propune Noica este, în acest pasaj, înţelegerea metafizicii drept o cunoaştere impersonală, cu valoare obiectivă, despre un obiect strict delimitat, o cunoaştere ce ar putea fi dobândită prin unirea forţelor tuturor celor care cercetează. Nu ar mai avea nici un rost să se insiste asupra opoziţiei dintre această înţelegere a metafizicii şi cea pe care a împărtăşit-o Noica. Ca autor al unei viziuni ontologice ce se plasează mai degrabă în tradiţia hegeliană, Noica va avea dreptate atunci când se va delimita de Kant, şi nu atunci când va căuta temeiuri pentru a şi-l alătura. În *Tratatul de ontologie* întâlnim pasaje în care este evident efortul lui Noica de a-l anexa pe Kant la acel fel de a vedea filosofia care îi este apropiat[81]. O intenţie care transpare clar în încercarea lui de a arăta că există un sens ontologic în tabela kantiană a categoriilor. Ajungând la concluzia că „... tabela kantiană a categoriilor este pe deplin în corespondenţă cu triada metafizică pe care am pus-o în joc"[82], Noica recunoaşte că acesta este gândul pe care el îl atribuie lui Kant.

În ansamblul ei, opera târzie a lui Noica marchează o delimitare clară de spiritul filosofiei kantiene, o filosofie pe deplin reprezentativă pentru ceea ce autorul *Devenirii întru fiinţă* caracteriza drept ethosul modern al neutralităţii, exprimat prin acceptarea principiului contradicţiei bilaterale. În însemnări şi în comunicare personală, Noica se va exprima într-un fel ce nu lasă nici o îndoială în această privinţă. Iată doar o asemenea însemnare din anul 1981 : „Ce plat e criticismul când e confirmat (Reinhold, Krug, Herbart) şi ce subtil când e dezminţit (Fichte, Schelling, Hegel)"[83]. O apreciere care va fi întărită prin judecata comunicată unuia din cei cu care făcea schimb de idei, prin corespondenţă : „Mă bucur că ne regăsim şi în Kant, dar el e doar cel ce a descoperit transcendentalul, nu cel care l-a împăcat cu realul, cum a făcut Hegel. Dacă vă trebuie un patron, păstraţi-l pe acesta"[84]. Noica recomanda altora proprii săi zei protectori şi această îndrumare nu a rămas fără efect asupra percepţiei filosofiei în cultura românească de astăzi. Tocmai de aceea este important să se spună că acel drum în filosofie pe care îl trasează opera lui de maturitate este unul care nu poate fi străbătut alături de Kant.

*
* *

Admiraţie entuziastă, sistem de referinţă central în universul filosofic, obiect predilect al comentariului şi al exerciţiului interpretativ, punct de plecare în elaborarea unor construcţii filosofice personale, ce lipseşte oare în acest spectru al raportărilor la Kant pe care ni le înfăţişează un secol de cultură filosofică românească? Desigur, contestarea orientării pe care a dat-o Kant gândirii filosofice, rezistenţa şi opoziţia. Le-a ilustrat în mod exemplar Nae Ionescu, unul din cei mai importanţi actori ai scenei filosofice şi publice româneşti dintre cele două războaie.

Că Ionescu l-ar fi studiat temeinic pe Kant este o supoziţie problematică[85]. La Universităţile din Göttingen şi München nu ştim să fi frecventat cursuri şi seminarii pe teme kantiene. Mai târziu, ca profesor, el nu a predat niciodată un curs despre Kant, spre deosebire

de mulţi dintre colegii săi. Iar în prelegerile lui Ionescu, referirile la Kant erau sumare şi fugitive. Numele filosofului german era pomenit nu atât în relaţie cu idei şi teme specifice ale filosofiei criticiste, cât drept numele unui autor reprezentativ pentru „filosofia ştiinţifică", acea filosofie pe care Ionescu o combătea. Învăţământul său filosofic a fost îndreptat în mod constant împotriva spiritului raţionalist al culturii occidentale moderne care era, pentru Ionescu, cel mai bine ilustrat prin opera unui Descartes sau a unui Kant.

Pretenţia că există probleme şi soluţii care au semnificaţie universală şi, prin urmare, continuitate şi progres în filosofie, era vehement contestată. Filosofia, ca şi creaţia artistică, afirma Ionescu, este expresia structurii sufleteşti a autorului ei. Iar aceasta poartă pecetea unei ambianţe spirituale particulare, cu determinări locale şi istorice.

> Opera de artă, ca şi sistemul filosofic, este un rezultat al necesităţii noastre de absolut şi reprezintă, pentru fiecare din noi, în felul nostru, un absolut, dar care este un absolut al nostru, subiectiv, adică este fructul nevoii universal umane de absolut, dar nu absolutul însuşi. Ca să mergi la absolut, trebuie să depăşeşti şi arta şi filosofia şi să treci la religie.[86]

Spiritualitatea răsăriteană, sublinia cu insistenţă Ionescu, este incompatibilă cu spiritul universalist, raţionalist al gândirii occidentale moderne. În lumea spirituală a Răsăritului, cunoaşterea lui Dumnezeu nu poate deveni niciodată o problemă, tema unei discuţii teoretice în care se produc argumente şi contraargumente. Dacă pentru filosofia Occidentului existenţa şi cunoaşterea lui Dumnezeu au devenit probleme, pentru lumea ortodoxă identificarea cu Dumnezeu prin iubire precede orice cunoaştere autentică. Falia adâncă ce desparte cele două „arii de spiritualitate" se exprimă cel mai bine în înţelegerea sensului vieţii. Ionescu sublinia în cursul *Problema salvării în Faust,* pe care l-a ţinut în anul universitar 1925-1926, contrastul dintre înţelegerea mântuirii în tradiţia ortodoxă şi încercarea lui Faust de a se salva singur, pe care o caracteriza drept tipică pentru spiritul Occidentului modern[87].

O temă cum este tema kantiană a condiţiilor de posibilitate şi a limitelor cunoaşterii se susţine doar pentru cei pe care profesorul îi numea „exclusiviştii raţiunii". Din punctul de vedere al gândirii ortodoxe, o folosire sănătoasă a raţiunii este posibilă abia pe fundamentul acelei comunicări cu absolutul realizată în cadrul comuniunii de iubire care este Biserica[88]. Este acea folosire pe care Apusul a pierdut-o începând cu Renaşterea. Ceea ce Ionescu deplângea: „Dar tradiţia gândirii mistice s-a pierdut; pe măsură ce a săcătuit vâna religioasă a culturii. Omul a coborât din ce în ce mai mult în lumea lucrurilor, pierzând contactul cu divinitatea, de care totuşi se împărtăşeşte prin esenţa lui..."[89]. Cel care rămâne însă ataşat acelei tradiţii de gândire care poate fi cultivată doar în ambianţa spiritualităţii răsăritene va întâmpina greutăţi chiar şi în înţelegerea autorilor reprezentativi pentru filosofia ştiinţifică a Apusului. Matematicianul Octavian Onicescu, prieten apropiat al filosofului, îşi aminteşte că la sfârşitul unei conferinţe despre Spinoza, Ionescu s-a întrebat dacă el reuşeşte să-l înţeleagă bine pe gânditorul olandez. Căci o bună înţelegere a unui autor îi reuşeşte doar celui a cărui minte are o structură apropiată. Este însă puţin probabil să existe o asemenea apropiere, lăsa să se înţeleagă conferenţiarul, între mintea unui român din ţinutul Brăilei şi cea a lui Spinoza![90] Este clar că lui Ionescu critica posibilităţii cunoaşterii transcendentului a lui Kant i se înfăţişa drept o poziţie definitorie pentru atitudinea spirituală a modernităţii occidentale, o poziţie cu totul străină Răsăritului ortodox. Spre deosebire de Kant, filosoful român gândea teoria cunoaşterii drept o întemeiere a acelui mod de a concepe metafizica pe care cel dintâi îl califica drept „precritic" sau „dogmatic". „Vasăzică oricât ar fi teoria cunoştinţei o disciplină deosebită de metafizică, şi oricât ar face ea parte din propedeutica metafizicii, nu este mai puţin adevărat că teoria cunoştinţei, făcută ca introducere la metafizică, are cu totul altă înfăţişare sau are, în punctele esenţiale, o înfăţişare deosebită de teoria cunoştinţei, făcută dintr-un punct de vedere ştiinţific."[91] Pe scurt, pentru Nae Ionescu teoria cunoaşterii nu era decât o legitimare a cunoaşterii absolutului. Reflecţiile sale pe această temă erau conduse de ţeluri diametral opuse celor pe care le-a urmărit Kant.

Dacă profesorul Ionescu neglija filosofia teoretică a lui Kant socotind-o nerelevantă, el nu ezita, în schimb, să critice orientarea filosofiei practice a gânditorului din Königsberg. Pentru Ionescu, această filosofie era expresia cea mai netă a spiritului protestantismului, care subordonează religia moralităţii. Şi aceasta într-o opoziţie făţişă cu înţelegerea creştină tradiţională a moralităţii. Tocmai tema kantiană a autonomiei morale, a întemeierii ei prin raţiunea practică va fi una dintre ţintele de atac ale lui Ionescu şi totodată fundalul contrastant pe care îşi va afirma propriul punct de vedere :

> Nu există nici o religie pe lume care să se reducă, pur şi simplu, la o morală. Din orice atitudine religioasă decurge, pentru cel ce o practică, un anumit fel de comportare faţă de realităţile concrete. Această comportare se poate formula şi codifica, constituindu-se într-un sistem de morală. Dar sistemul nici nu e valabil prin el însuţi, nici nu are o existenţă autonomă ; ci trăieşte numai în funcţie de atitudinea religioasă respectivă, ca un reflex al ei[92].

Semnificativă pentru opoziţia între viziunea lui Kant şi cea a lui Ionescu asupra relaţiei dintre morală şi religie este de asemenea o însemnare a lui Mircea Vulcănescu. Acesta îşi amintea că „exaltărilor noastre pentru valorile sociale ale «Predicii de pe Munte» Nae Ionescu le opunea un creştinism asocial şi exclusiv teocentric, a cărui singură maximă este iubirea lui Dumnezeu, faţă de care «iubirea aproapelui», care nouă ni se părea chiar cheia creştinismului, apărea numai ca o rătăcire apuseană"[93].

Asupra filosofiei morale a lui Kant, o filosofie al cărei pivot este ideea autonomiei fiinţei umane şi a libertăţii, Ionescu s-a pronunţat direct în textul „Notă introductivă asupra raţiunii practice", pe care l-a scris pentru traducerea românească a *Criticii raţiunii practice*, realizată de foştii săi studenţi Dumitru Cristian Amzer şi Raul Vişan (1934). El nu ezită să afirme că acela al cărui mod de a gândi este orientat de valorile spiritualităţii răsăritene va percepe cartea lui Kant drept „falsă". Perspectivei lui Kant asupra omului, Ionescu îi va opune reprezentările creştine tradiţionale asupra datoriei şi libertăţii.

> Libertatea creştină, care nu are nimic cu autonomia, care, odihnind în teonomie, ignorează autonomia ca şi heteronomia, categorii *juridice* care nu-şi au nici un rost într-un domeniu de esenţă strict spiritual. O libertate care e *libertate în iubire* şi care presupune organismul mistic al comunităţii de dragoste. Fondată sau nu, clară sau confuză, libertatea aceasta care nu e a individului ca atare, ci un reflex în individ numai în măsura în care acesta *participă* la o colectivitate, este un fapt.[94]

O delimitare de Kant, pe liniile de forţă ale aceleiaşi tradiţii de gândire, va putea fi identificată atunci când se discută dacă durerea este pur şi simplu un rău sau are, dimpotrivă, o semnificaţie superioară. Şi aici Ionescu opune viziunea mundană, temporală, pe care o atribuie gândirii occidentale, celei autentic creştine care este una a atemporalităţii şi eternităţii. Dacă idealul moral al lui Kant, ca şi al stoicilor, este atenuarea şi, atât cât este cu putinţă, chiar înlăturarea durerii, gânditorul creştin va afirma, dimpotrivă, că durerea ţine de condiţia omului şi că ea va trebui să fie valorificată în vederea mântuirii sale. Corolarul politic al acestei viziuni este organicismul, colectivismul şi naţionalismul autarhic. De pe poziţiile ortodoxismului, Ionescu denunţa cu violenţă orientarea democratică şi cosmopolită a luminării şi a liberalismului occidental.

> Pentru ca să fie obţinute rezultate ar trebui ca în acelaşi timp lupta aceasta antimasonică să fie purtată împotriva individualismului liberal, a scientismului, a cartezianismului şi kantianismului, a democraţiei, a monarhiei constituţionale şi republicanismului (care, structural, sunt aproape acelaşi lucru), a socialismului, a protestantismului religios de toate formele, dar şi a galicanismului catolic, a misticii individualiste de la Fericitul Augustin până la Francisc de Assisi, a kabalisticii, a teosofiei, a asiatismului panteist, a umanitarismului etc. etc.[95]

Asemenea pagini abundă în publicistica lui Ionescu.

Gândirea lui Nae Ionescu este însăşi antiteza tradiţionalistă, ortodoxistă şi naţionalistă a umanitarismului universalist al lui Kant. Temele lui Kant sunt omenirea şi raţiunea, ale lui Ionescu naţiunea şi credinţa. La mai bine de un secol după Kant, Ionescu opunea, în toate privinţele, filosofia ştiinţei. El contesta posibilitatea cercetării

filosofice centrate pe probleme, a dialogului, a cooperării şi interacţiunii critice între gânditori care aparţin unor epoci şi comunităţi culturale distincte. Pentru el nu exista filosofie, ci doar filosofare, altfel spus căutarea unei formule de împăcare cu existenţa potrivită structurii personalităţii fiecărui gânditor[96].

Pe cu totul alt plan se va desfăşura confruntarea lui Lucian Blaga cu filosofia lui Kant.

Note

1. Vezi George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982, p. 123.
2. Ion Zalomit, *Principiile şi meritul filosofiei lui Kant*, citat după fragmentele traduse în Paul Cornea, Mihai Zamfir, *Gândirea românească în epoca paşoptistă*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 372.
3. Deşi trata şi filosofiile de limbă franceză şi engleză, cursul susţinut mai mult de două decenii de Titu Maiorescu la Universitatea din Bucureşti acorda spaţiul cel mai întins filosofiei germane. Maiorescu avertiza că insistă asupra filosofiei lui Schopenhauer şi Kant, primul văzut drept continuator al celui din urmă, deoarece temele acestor gânditori continuă să stârnească interes, în timp ce ideile lui Fichte, Schelling şi Hegel „dispar din conştiinţa publică".
4. Timotei Cipariu a tradus *Handbuch*-ul lui Krug. Traducerea lui a fost publicată în 1861. Aceasta este, probabil, prima traducere integrală în limba română a unei lucrări din literatura filosofică a Occidentului. Pentru informaţii istorice poate fi consultată lucrarea foarte instructivă şi echilibrată a lui József Hajós, *Timotei Cipariu şi filosofia*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987.
5. Există mărturii că această autoritate era mare printre oamenii instruiţi din Ţările Române deja la începutul secolului. Un profesor de origine greacă, activ în Moldova - cotemporan al lui Kant - exprima un punct de vedere, se pare răspândit, scriind: „Filosofia şi chimia nu sunt ceea ce ar trebui să fie decât de douăzeci de ani încoace, datorită geniului şi lucrărilor nemuritorilor Kant şi Lavoisier." (*Apud Istoria filosofiei româneşti*, vol. I, ediţia a II-a, Editura Academiei, Bucureşti, 1985, p. 283.).
6. Textul „Discursului" se găseşte în Ilie Popescu Teiuşan, Vasilea Netea, *August Treboniu Laurian*, Editura Didactică şi Pedagoică, 1970. Pasajul se găseşte la p. 277.

7. *Ibidem*, pp. 279-280.
8. *Ibidem*, p. 46. Informaţia provine din *Curierul Românesc*, nr. 49, 2 iulie 1845.
9. I. Zalomit, în *op. cit.*, p. 379.
10. *Idem*. Ecoul acestui mod de a-l recepta pe Kant poate fi întâlnit şi într-o însemnare a lui Eminescu: „Kant e un bun prieten şi, în acelaşi timp, un bun profesor, pe care îl recomand tuturor. *E biblia filosofilor*. Ca şi în biblia creştinilor, scrisă pentru mulţime, tot aşa veţi găsi în Kant adevăruri pe placul şi înţelesul tuturor" (citat după I.E. Torouţiu, *Immanuel Kant în filosofia şi literatura română*, Tipografia Bucovina, 1925, p. 47).
11. Aceasta pare să fi fost, până la urmă, şi motivaţia îndeletnicirii insistente a lui Eminescu cu *Critica raţiunii pure*, o îndeletnicire împinsă până la încercări de traducere din această scriere, care se întind pe multe pagini. Opinia lui Noica era că tot ceea ce a urmărit Eminescu traducând din Kant sunt câştigurile care rezultă din încercarea de a „pătrunde" o gândire situată la un nivel înalt de puritate şi de abstracţie. (Vezi „Introducerea" la Mihai Eminescu, *Lecturi kantiene. Traduceri din Critica raţiunii pure,* editate de C. Noica şi Al. Surdu, Editura Univers, Bucureşti, 1975.)
12. Ecourile lui întârziate le întâlnim până şi în scrierile lui Noica. În „Introducerea" amintită găsim, bunăoară, următorul pasaj: „Ar rămâne teza că transcendentalul ţine de subiectivitatea umană în sens larg, ca natură cunoscătoare, ceea ce ne-ar putea face să spunem: vedem lumea aşa pentru că suntem oameni. Sau: nu vedem lucrurile pentru că ele sunt aşa, ci ele sunt aşa pentru că le vedem noi. Şi într-adevăr, Kant va afirma că nu cunoaştem din lucruri decât ce punem în ele" (*op. cit.*, p. IX).
13. *Apud* Ion Petrovici, „Kant şi cugetarea românească", *Revista de Filosofie*, vol. X, nr. 1-2, 1924, p. 5.
14. *Ibidem,* p. 6.
15. Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1980, p. 8.
16. Bazându-se pe autori ca J.St. Mill, Maiorescu opune înţelegerii aprioriste a spaţiului, timpului sau cauzalităţii o înţelegere asociaţionistă. Citându-l pe Mill, el prezintă dezacordul dintre Kant şi criticii apriorismului drept un dezacord dintre cei care „acordă mai mult mobilării primitive a spiritului sau mai mult asocierilor de idei produse prin experienţă" (*Prelegeri de filosofie*, p. 34).
17. Vezi I. Petrovici, *Doăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant* (1936), Editura Agora, Iaşi, 1994, pp. 37-38.

18. *Ibidem,* p. 212.
19. Kant nu a dat atenţie, după Petrovici, factorului naţional sau mai bine zis naţionalist. Petrovici apreciază că în momentul de faţă „situaţia este de aşa natură că idealul naţional convârşeşte toate celelalte idealuri, ceea ce nu exista în Evul Mediu şi nici, în măsura de astăzi, în secolul lui Kant". Petrovici citează aprobator afirmaţia unui filosof contemporan, a cărui poziţie politică este transparentă, şi anume că popoarele constituie „unitatea originară şi faptul originar al umanităţii" şi apoi reflectează: „Cât de departe suntem de Kant, care vedea în cultură un fenomen de înţelegere şi îngăduinţă" (vezi *op. cit.*, pp. 230-233). Rândurile admirative despre Mussollini din „Introducere" sunt şi ele o mărturie în acest sens, una care nu va fi, desigur, înregistrată cu plăcere astăzi.
20. I. Petrovici, „Kant şi cugetarea românească", p. 1.
21. I. Petrovici, *Douăsprezece prelegeri...*, ed. cit., p. 13.
22. Vezi P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, „Criticismul kantian", Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1941, pp. 61-62.
23. În scopul unei mai bune înţelegeri a acestei stări de spirit pot fi citite texte ca acela al lui Nicolae Balca, *Pentru o mai corectă înţelegere a filosofiei kantiene. O confruntare cu D-l P.P. Negulescu*, Tipografia Tiparului Universitar, Bucureşti, 1942.
24. Am preferat o ordine care nu este cea a vârstei - Petrovici e cu zece ani mai tânăr decât Negulescu - deoarece monografia primului despre Kant a fost publicată în 1936, cu câţiva ani înaintea celei a lui Negulescu.
25. I. Petrovici, *Douăsprezece prelegeri...*, ed. cit., p. 277.
26. Iată o caracterizare a poziţiei lui Kant care este semnificativă din acest punct de vedere: „Ştiinţa pe care o avem sau pe care am putea-o avea n-are valoare absolută, independentă de noi, ci numai valoare relativă, în raport direct cu capacităţile şi marginile spiritului omenesc. Adevărul accesibil nouă nu e ceva absolut, care să existe în sine, ci, fiind în bună parte o creaţie a noastră, are o pecete omenească neştearsă. Adevărul este în funcţie de modalităţile constructive ale facultăţii noastre de cunoaştere" (*op. cit.*, p. 37).
27. Vezi „Prelegerea a cincea", îndeosebi pp. 75-77.
28. În stilul său sprinten şi sugestiv: „Raţiunea teoretică ne întemniţa pentru veşnicie între zidurile reprezentărilor subiective cu valoare relativă. Nu există cea mai mică spărtură prin care să se strecoare vreo rază plăpândă din profunzimile metafizice ale realităţii absolute" (*op. cit.*, p. 198).
29. „Urmează că lumea fenomenelor, cu toată individualitatea ei aparte, este la urma urmei tot un fel de oglindă, deşi deformată a realităţii în

sine. În lumea pe care o cunoaştem noi se cuprinde, ca un sâmbure acoperit, şi esenţa absolută. Este foarte greu de admis concepţia după care se separă complet şi definitiv, se sapă o prăpastie de netrecut, între lumea realităţilor în sine şi între lumea aparenţelor, făcându-se din formele noastre *a priori* nişte cortine groase, cu totul opace. Este cu neputinţă ca prin structura fenomenelor să nu se strecoare unele veşti, deşi îmbrobodite, să nu străbată până la noi unele solii estompate de la ceea ce sunt în sine lucrurile absolute." (*op. cit.*, p. 159.) Şi, mai departe, cu referire la ideea de Dumnezeu şi de nemurire, subliniindu-şi distanţarea de Kant, el scrie: „Întrucât priveşte părerea noastră personală, ne pare preferabil ca aceste două idei transcendente să-şi poată găsi un fundament teoretic de oarecare valoare" (p. 218).

30. În interesul excepţional al lui Negulescu pentru biografia filosofilor putem recunoaşte şi influenţa profesorului său, Titu Maiorescu. Într-o prelegere susţinută în noiembrie 1905, Maiorescu formula unele observaţii semnificative pentru modul cum vedea el calea care duce la o mai bună înţelegere a ideilor filosofilor. Unele dintre ele ne pot apărea hazlii: „Biografia filosofilor contimporani, indicată pentru acest curs, serveşte nu numai pentru a cunoaşte întrucâtva unele particularităţi ale societăţilor în care s-a produs curentul filosofic în chestiune, ci şi pentru a controla valoarea etică a unei asemenea filosofii în chiar viaţa autorului ei... de la un filosof care vrea să explice adevărul lumii externe şi interne trebuie să cerem, în prima linie, realizarea acestui sistem în propria sa viaţă internă şi externă. La Kant e însă greu de controlat fiindcă o parte esenţială – relaţia cu femeile – care e aşa de caracteristică la Aug. Conte, la Schopenhauer, la John Stuart Mill – ne-a rămas necunoscută" (*Prelegeri de filosofie*, p. 253).
31. P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, ed. cit., pp. 537-38.
32. *Ibidem*, p. 532.
33. Vezi, de exemplu, *op. cit.*, pp.135 şi 183.
34. *Ibidem*, p. 534.
35. Iată doar câteva asemenea pasaje: „Acum spaţiul, ca formă subiectivă a cunoştinţelor noastre despre lume, mai este şi *a priori*. El există adică în noi înşine înainte de cunoaşterea obiectelor lumii sau, cu alte cuvinte, înainte de experienţa din care provine după empirişti această cunoaştere" (p. 155). „Ceea ce înseamnă că n-ar putea exista, la începutul vieţii, un răstimp în care mintea omenească să nu aibă această reprezentare, aşa încât să fie silită să şi-o formeze ulterior, prin experienţă. Ea există într'ânsa de la început, înainte de orice experienţă, este adică o

reprezentare *a priori*." (p. 158) În acelaşi fel, adică drept forme care există în mintea noastră „înainte şi independent de experienţă" va fi caracterizată în lucrarea lui Negulescu şi aprioritatea timpului precum şi a categoriilor intelectului.

36. N. Balca, *op. cit.*, p. 13.
37. *Ibidem*, p. 14.
38. *Ibidem*, p. 18.
39. *Ibidem*, p. 33.
40. Vezi *op. cit.*, p. 57.
41. „Prin ce armonie prestabilită raporturile matematice *ideale* se potrivesc cu raporturile *reale* sensibile? De ce calculul pur mintal, ordinea matematică, este totodată o ordine reală, o legalitate a naturii?" (M. Florian, „Kant şi cugetarea modernă", citat după textul reprodus în *Revista de Filosofie*, nr. 3-4, 2004, p. 364.)
42. *Ibidem*, p. 370.
43. *Ibidem*, p. 372.
44. Această interpretare, larg acceptată, observă Florian, îşi găseşte expresia în afirmaţia că filosofia critică ar fi „conciliat" şi, totodată, „depăşit" empirismul şi raţionalismul. În realitate, abordarea transcendentală le respinge pe amândouă în măsura în care ele nu disting între problemele de fapt, empirice, şi cele de drept care privesc condiţiile de posibilitate. (Vezi *op. cit.*, p. 374-5.) Pe de altă parte, fiind independentă şi neutră în raport cu cercetările empirice asupra genezei structurilor minţii noastre, filosofia transcendentală va fi compatibilă cu rezultate dintre cele mai diferite ale unor asemenea cercetări, de exemplu, şi cu darwinismul. (Vezi p. 378.)
45. *Ibidem*, p. 378.
46. Vezi Mircea Florian, „Immanuel Kant", în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938, pp. 37-38.
47. Vezi *op. cit.*, pp. 59-60.
48. „Amestecul dintre psihologie şi suprapsihologie e caracteristic pentru toată opera critică şi explică unele divergenţe de interpretare. Scopul criticii e să asigure dominarea punctului de vedere suprapsihologic, dacă nu chiar antipsihologic, cum susţin H. Cohen, P. Natorp, A. Riehl, W. Windelband." (*op. cit.*, p. 62.)
49. *Op. cit.*, p. 64.
50. Vezi *op. cit.*, p. 72.
51. *Ibidem*, p. 104.
52. Vezi *op. cit.*, îndeosebi pp. 126-128 şi 140-146. Concluzia va fi că libertatea, nemurirea şi existenţa lui Dumnezeu sunt susţinute de Kant „ca *postulate* morale, ca propoziţii metafizice cerute necesar de faptul

moralităţii. Ceea ce speculaţia (teoria) primea numai ca posibilitate de gândire, practica îi garantează existenţa. O existenţă garantată de morală este un obiect de «credinţă raţională»" (p. 135).

53. *Ibidem*, p. 199.

54. Am în vedere studiul intitulat „Elemente viabile în filosofia lui Kant", publicat după moartea autorului, pe baza notelor susţinute de Mircea Florian, spre sfârşitul vieţii sale, la Institutul de Filosofie al Academiei. Studiul a apărut într-un volum de *Scrieri alese*. Este cu adevărat cutremurător că un spirit de o asemenea distincţie şi nivel de competenţă profesională a ajuns să tăgăduiască public tot ceea ce agonisise în atâţia ani consacraţi studiilor kantiene. Cutremurător deoarece ne gândim cât de chinuitoare au putut fi deruta şi spaimele pe care le-au iscat presiunile ce s-au exercitat asupra lui. Luând drept „cel mai bun îndreptar" aprecierile cu totul necalificate din lucrarea lui Lenin *Materialism şi empiriocriticism*, Florian ajunge la concluzia că dacă Immanuel Kant are vreun merit acesta este cel de a fi criticat metafizica tradiţională. Noua lui metafizică ar fi, în schimb, „neviabilă", „caducă". (Cu douăzeci de ani mai înainte, în monografia publicată în 1938, el afirmase, la p. 199, tocmai contrariul scriind: „Drept încheiere, constatăm că toate textele kantiene, citite fără prejudecăţi, impun interpretarea metafizică".) O apreciere care va fi încoronată de afirmaţia, singura acceptabilă în acea ambianţă, în care Kant fusese condamnat ca „filosof idealist": „Astăzi, Kant, privit în ansamblul operei sale, este un filosof mort" (M. Florian, *Scrieri alese*, Editura Academiei, Bucureşti, 1968, p. 217). Cât de crude trebuie să fi fost acele experienţe care au putut conduce la o asemenea cedare!

55. C. Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant* (1936), Humanitas, Bucureşti, 1995.

56. În măsura în care cercetătorul gândirii trecutului va veni în întâmpinarea acestei cerinţe, el va face ca „sistemele de filosofie să apară aşa cum năzuiesc ele: ca expresii ale istoriei, valabile dincolo de istorie" (*op. cit.*, p. 15).

57. Cu referire la încercarea întreprinsă de unul dintre cei mai prestigioşi cercetători kantieni de a arăta că admiterea existenţei *lucrului în sine* nu este incompatibilă cu ideile centrale ale sistemului elaborat în *CRP*, Noica notează: „Nu ne putem ascunde însă impresia – deşi timidă, dată fiind autoritatea lui Adickes – că ne aflăm în faţa unui simulacru de soluţie" (*op. cit.*, p. 195).

58. „Jacobi avea dreptate când spunea: «Nu pot intra fără lucrul în sine în sistemul lui Kant, dar cu lucrul în sine nu pot rămâne». Greşeala lui era,

numai, că intra în sistem cu *un* lucru în sine, şi avea pretenţia să rămână cu un altul" (*op. cit.*, p. 204).

59. C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984, p. 394.
60. Vezi *op. cit.*, îndeosebi pp. 397-399.
61. W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, ediţia a V-a, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1909, p. 19.
62. „În adevăr, ultimele concluzii ale ştiinţei sfarmă vechile bariere pe care gândirea le ridicase până acum între lumea conştiinţei şi lumea din afară, a materiei... Ultimele concluzii ale ştiinţei asupra realităţii universului spun că această realitate consistă în raportul constant dintre diferitele forme de energie." (*op. cit.*, p. 477.)
63. *Op. cit.*, p. 440.
64. Vezi *op. cit.*, p. 459.
65. Vezi *op. cit.*, p. 466.
66. „Soluţia identităţii este soluţia care se deduce logiceşte din ultimele concluzii ale ştiinţei şi care dă, în acelaşi timp, şi ipoteza cea mai luminoasă pentru explicarea faptelor experienţei." (*op. cit.*, p. 477.)
67. *Ibidem*, p. 483.
68. Drept roade ale acestei cercetări, se cuvin a fi menţionate, în primul rând, „Introducerea" la traducerea disertaţiei din 1770, *De mundi sensibilis atque inteligibilis forma et principiis*, precum şi „Două introduceri şi o trecere spre idealism", care preced traducerea făcută de Noica primei introduceri la *Critica facultăţii de judecare*.
69. C. Noica, „Kant şi metafizica, după interpretarea lui Heidegger", în *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariţia* Criticii raţiunii pure, Editura Academiei, Bucureşti, 1982, p. 146.
70. C. Noica, „Kant şi metafizica"..., ed. cit., p. 173.
71. Vezi Immanuel Kant, *Logica generală*, traducere de Al. Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 78.
72. Vezi *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă*, traducere de M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 185-186, Editura All, Bucureşti, 1996, pp. 184-185.
73. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1998, p. 23.
74. *Ibidem*, p. 593.
75. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1998.
76. C. Noica, „Kant şi metafizica"..., ed. cit., p. 145.
77. *Ibidem*, p. 148.
78. *Ibidem*, p. 150.

79. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 138.
80. *Ibidem*, pp. 16-27. Pentru reluarea acestei idei, în partea finală a *Prolegomenelor*, vezi *op. cit.*, p. 171, respectiv 172.
81. „Şi de altfel Kant însuşi a conceput *Criticile* sale ca fiind doar o întreprindere în formal, în pregătirea analitică de mijloace pentru edificarea unui sistem filosofic (doar *Critica puterii de judecare* a depăşit condiţia aceasta strict critică şi de aceea ea a influenţat cel mai adânc pe gânditorii ulteriori, în primul rând pe Hegel), ceea ce l-a făcut să susţină tot timpul că, după ce a dat o *Critică* a raţiunii trebuie să dea şi o «doctrină». A încercat-o în anii săi târzii, cu acele nesfârşite pagini din *Opus postumum*, care, chiar dacă n-au cucerit pe nimeni, rămân totuşi semnificative, pentru nevoia de a trece de la formal la real." (*Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 304-305.) Este o raportare care contrastează cu cea din studiul despre lucrul în sine şi cu alte scrieri de tinereţe în care Noica este preocupat exclusiv de o cât mai bună comunicare cu universul de idei al lui Kant. Iată doar un singur exemplu. În teza sa de licenţă, Noica va respinge înţelegerea *lucrului în sine* doar ca un concept limită în termenii următori: „Este într-adevăr surprinzător cum, după atâtea afirmaţii ferme ale lui Kant şi, de altfel, după spiritul întreg al criticii sale, se mai poate contesta de către unii comentatori, credinţa sa în realitatea lucrului în sine" (*Problema lucrului în sine la Kant*, p. 184). În *Tratatul de ontologie*, citim, dimpotrivă: „Kant, după cum se ştie, face din ce în ce mai puţin uz de lucrul în sine, lăsându-l să rămână un concept limită" (*Devenirea întru fiinţă*, p. 304).
82. *Ibidem*, p. 52.
83. C. Noica, *Jurnal de idei*, Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 298.
84. „Poveste cu doi necunoscuţi: Constantin Noica - Ion Ianoşi", *Apostrof*, VII, nr. 1-2, 1996.
85. Student fiind, la 22 de ani, el îi scrie logodnicei sale: „În ultimele trei zile am citit *Critica raţiunii pure*. Astăzi cred că o isprăvesc. Mărturiseşte că este un tur de forţă: în patru zile să ceteşti pe Kant" (*Apud* Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia,* vol. I, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 2001, p. 271). Dincolo de teribilismul tinereţii, transpare aici convingerea viitorului profesor de filosofie că o lucrare ca aceasta nu merită prea multă atenţie, o convingere care contrastează cu ceea ce au crezut unele din cele mai bune minţi care s-au îndeletnicit cu filosofia, începând cu cele din generaţia lui Kant. Deja la doi ani după publicarea *Criticii raţiunii pure*, în aprilie 1783, Moses Mendelsohn îi scria autorului: „A dumneavoastră *Critica raţiunii*

pure este pentru mine un criteriu de sănătate. De câte ori mă măgulesc cum că aş fi câştigat în putere, cutez să mă apuc de această operă care stoarce sucul nervilor şi nu sunt chiar fără speranţă că o voi parcurge integral în această viaţă" (Imm. Kant, *Scrisori din anii de tăcere*, pp. 94-95).

86. Nae Ionescu, *Curs de istoria logicii,* Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 73.
87. Vezi Dora Mezdrea, *op. cit.*, vol. II, 2002, p. 242.
88. „Propriu-zis, deocamdată noi nu facem decât să lichidăm raţionalismul: nu raţionalismul adevărat, cu care misticismul a trăit întotdeauna în cea mai rodnică pace, ci raţionalismul cartezian care este o răsturnare şi, mai departe, o falsificare prin unilateralitate a celui adevărat." (N. Ionescu, *Roza vânturilor 1926-1933*, Editura Hyperion, Chişinău, 1993, p. 33.) Fără îndoială că pentru Ionescu raţionalismul kantian, în egală măsură cu cel cartezian, nu era „raţionalismul adevărat".
89. Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, ed. cit., p. 49.
90. *Apud* Dora Mezdrea, *op. cit.*, vol. II, pp. 327-328. Pentru filosofia acedemică, „ştiinţifică" a vremii sale, Ionescu nu avea nici cel puţin rezerva celui care mărturiseşte că are greutăţi de înţelegere, ci lipsă totală de consideraţie. Este o atitudine care se conturează încă în anii de studii în Germania. Îi va da expresie fără ocoluri într-o comunicare personală, indicând lipsa disponibilităţii sale de a urma acest model: „Husserl nu mai face parale; îl cunosc până în fundul sufletului; e multă farsă; şi asta mă dezgustă; eu am rămas încă un om cinstit; dar până când? Până când voi scrie prima carte de filosofie" (*op. cit.*, vol. I, p. 306).
91. Nae Ionescu, *Curs de metafizică,* Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 197-198.
92. *Apud* Dora Mezdrea, *op. cit.*, vol. II., pp. 475-476.
93. Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu, Aşa cum l-am cunoscut*, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 44.
94. Nae Ionescu, *Nelinişte metafizică*, editare şi note de Marin Diaconu, p. 175. Comunitatea de dragoste este pentru Ionescu comunitatea naţiunii şi a Bisericii Ortodoxe. Naţiunea şi colectivitatea credincioşilor ortodocşi sunt pentru el de nedespărţit.
95. Nae Ionescu, „Confuzii ideologice", *Cuvântul*, 17 august 1929, citat după George Voicu, *Mitul Nae Ionescu*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2000, p. 66.
96. Într-o versiune caricaturală această poziţie va fi reluată de elevul şi admiratorul său Petre Ţuţea. Acesta sublinia că dialogurile lui Platon se

termină fără a oferi soluţii şi aprecia că aici „se vede geniul lui Platon faţă de Kant care e mai plăvan". Kant „are impresia că posedă soluţii, în timp ce Platon îşi dă seama că nu rezolvă nimic" (citat după Isabela Vasiliu-Scraba, *În labirintul răsfrângerilor. Nae Ionescu şi discipolii săi*, Editura Star Tipp, Slobozia, 2000, p. 22).

O posibilă discuţie între Blaga şi Kant

Immanuel Kant este probabil filosoful cel mai frecvent invocat şi mai mult discutat în paginile *Trilogiilor*[1]. De multe ori atunci când Lucian Blaga enunţă sau reafirmă idei care constituie axul sistemului său filosofic şi simte nevoia să le sublinieze originalitatea, el se raportează la Kant. Filosofia teoretică a lui Kant constituie pentru Blaga un sistem de referinţă privilegiat. Nu este lipsit de interes să ne întrebăm de ce.

Există, mi se pare mie, mai multe explicaţii. Unele dintre ele sunt de ordin general. Ele ţin de prestigiul excepţional al filosofiei lui Kant. Să ne amintim că Blaga a frecventat şcoli de limbă germană, că el şi-a susţinut doctoratul la Universitatea din Viena. Şi mai târziu, în perioada gestaţiei şi a elaborării sistemului său, Blaga a urmărit îndeosebi literatura filosofică de limbă germană. După cum se ştie, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX neokantianismul a reprezentat forma de viaţă filosofică dominantă în spaţiul de limbă germană. Totodată, în mica lume academică românească, ca şi în cercuri intelectuale mai cuprinzătoare, atât înainte, cât şi după primul război mondial, Kant era perceput drept cel mai de seamă gânditor al epocii moderne. Filosofia lui ocupa poziţia centrală în cursul de *Istorie a filosofiei contemporane* pe care l-a susţinut mulţi ani de-a rândul Titu Maiorescu, la Universitatea din Bucureşti. După Maiorescu, Constantin Rădulescu-Motru, Petre Negulescu, Ion Petrovici sau Mircea Florian, pentru a aminti doar unele din numele cele mai cunoscute ale filosofiei universitare, au scris numeroase articole şi cărţi consacrate filosofiei kantiene, consolidând reprezentarea publicului cult românesc despre Kant drept un

primus inter pares în ale filosofiei. Este oare de mirare că un filosof cu mare ambiţie, cum a fost fără îndoială Blaga, se raportează în primul rând la Kant? În mod sigur, nu exista în climatul intelectual al epocii o operă filosofică mai încărcată de prestigiu care ar fi putut fi invocată, atât ca punct de sprijin, cât şi ca fundal contrastant, de către un tânăr care năzuia să impună atenţiei un sistem de gândire original[2].

Încă şi mai important mi se pare a fi un alt motiv al menţionării insistente a lui Kant în scrierile lui Blaga. Raportându-se la Kant, Blaga va scoate mai bine în evidenţă acele opţiuni fundamentale care susţin construcţia sa filosofică. Numindu-le fundamentale, doresc să subliniez că este vorba nu de orientări şi opţiuni care îi despart pe filosofii animaţi de aspiraţii asemănătoare, ci de cele care despart orientări fundamentale ale gândirii. Sunt orientări ce conferă profilul lor distinct unor mari mişcări şi epoci culturale.

Pentru Blaga, filosofia lui Kant era expresia exemplară a unei figuri fundamentale de gândire a modernităţii, raţionalismul universalist de orientare critic-luministă. Este orientarea care instituie raţiunea, înţeleasă ca determinare definitorie a unei naturi umane presupusă a fi invariabilă, atemporală, drept instanţă supremă în întemeierea şi evaluarea cunoaşterii, precum şi a valorilor. Din perspectiva raţionalismului normativ al lui Kant, istoria universală ni se înfăţişează drept procesul progresiv al emancipării omului prin asumarea şi deprinderea exerciţiului critic al raţiunii. Sensul istoriei este dat de ceea ce Kant numeşte *luminare*[3]. Prin străduinţele de a da satisfacţie exigenţelor raţiunii în orientarea cunoaşterii şi în îndrumarea vieţii, oameni din diferite epoci istorice şi din locuri diferite sunt uniţi ca verigi ale aceluiaşi lanţ. Ei recunosc acelaşi tribunal suprem căruia trebuie să-i fie supuse toate pretenţiile de validitate, cele de natură teoretică, cât şi cele de natură practică. Şi ei sunt de acord că verdictele tribunalului raţiunii vor trebui să fie acceptate drept definitive, inatacabile. Raţiunea numită *pură*, obiectul cercetărilor lui Kant, este *a priori*, prin urmare atemporală. Criteriile ei sunt imuabile, aceleaşi în toate timpurile şi în toate locurile. Ceea ce deosebeşte indivizii şi colectivităţile ar fi doar recunoaşterea autorităţii raţiunii şi capacitatea de a da satisfacţie imperativelor ei. Raţiunii i se

conferă, prin urmare, demnitatea de instanţă ultimă de judecată a istoriei tocmai deoarece se consideră că ea stă deasupra istoriei.

Opţiunile lui Blaga sunt solidare cu acea orientare particularistă şi istoristă care s-a configurat la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi îndeosebi la începutul secolului al XIX-lea, tocmai ca reacţie faţă de raţionalismul universalist al epocii luminilor. Iniţiatorii acestei orientări, contemporani ai lui Kant, s-au raportat în mod polemic îndeosebi la acele pretenţii universaliste care susţin edificiul filosofiei transcendentale şi al eticii imperativului categoric. Pentru Kant, individul, ca fiinţă emancipată prin exerciţiul raţiunii, era cetăţean al lumii (*Weltbürger*). El aparţine epocii şi unei anumite colectivităţi mai mult prin determinările contingente ale existenţei sale. Din perspectiva particularismului istorist romantic şi postromantic, indivizii ne apar, dimpotrivă, drept ramuri ale trunchiurilor care sunt popoarele, naţiunile. Accentul cade asupra constatării că modul lor de a gândi şi de a simţi este înrădăcinat în forme istorice de viaţă, care vor fi caracterizate drept configuraţii unice şi irepetabile. Sunt acele forme de viaţă care modelează, prin tiparele lor, nu numai sensibilitatea, gândirea, aspiraţiile şi comportarea masei, ci îşi pun pecetea şi asupra celor mai înalte şi mai personale iniţiative ale geniului creator. Instanţa supremă, cea care dă măsura tuturor lucrurilor, nu este raţiunea pretins universală, ci o formaţiune istorică. Subiectului transcendental şi subiectului moral autonom al universalismului raţionalist i se opune afirmarea unicităţii şi istoricităţii ireductibile a structurilor intelectuale şi spirituale. Ca realităţi istorice unice, irepetabile, acestea pot fi comparate cu organismele. Unul din cercetătorii reorientării istoriste a gândirii, care a căpătat contururi clare încă în epoca lui Kant şi Goethe, caracteriza astfel conflictul ei cu raţionalismul universalist al filosofiei luminării: „O gândire relativizantă, cu toate primejdiile ei, a păşit în locul credinţei în adevăruri absolute, atemporale ale raţiunii şi în uniformitatea naturii umane în toate timpurile"[4]. Voi aminti pe scurt câteva teme ale gândirii lui Johann Gottfried Herder şi Wilhelm von Humboldt, care ilustrează foarte bine această caracterizare.

Herder sublinia cu deosebire specificul spiritului diferitelor popoare, naţiuni şi epoci istorice. El compara aceste deosebiri cu varietatea

plantelor care cresc în diferite locuri şi perioade de timp. Respingând critica instituţiilor, a moravurilor şi a culturii comunităţilor istorice din perspectiva unor adevăruri atemporale ale raţiunii, Herder afirma că ele constituie individualităţi ce vor trebui să fie examinate şi judecate prin raportare la „esenţa şi scopurile" lor specifice[5]. El contesta orice filosofie care pretinde să fixeze criterii eterne ale adevărului şi valorii spirituale[6]. Pretutindeni formele vieţii colective şi tradiţiile culturale răspund unor nevoi particulare, în care îşi găseşte expresia spiritul unui popor, al unei epoci istorice. Încorporarea exemplară a acestui spirit este limbajul comunităţilor istorice. Bunăoară, modelul cultural pe care îl reprezintă limba franceză nu se potriveşte spiritului german, socotea Herder, deoarece limba franceză a fost făcută de francezi şi pentru francezi. „Dacă limba este organul forţelor noastre sufleteşti, mijlocul destinat culturii şi educaţiei noastre celei mai profunde, atunci bine educaţi nu putem fi decât în graiul poporului şi al ţării noastre; o aşa-zisă educaţie franceză în Germania trebuie în mod necesar să educe în mod greşit şi să rătăcească spiritele germane."[7]

Deosebit de clar se conturează teme şi poziţii ale istorismului particularist, opuse celor ale raţionalismului universalist, în concepţia asupra limbajului al lui Wilhelm von Humboldt. Limbajele nu sunt simple mijloace de comunicare – susţinea el –, ci organele formatoare ale gândirii, expresia concentrată a caracteristicilor specifice ale unei anumite culturi. Limbajele şi culturile sunt unite în modul cel mai strâns, deoarece diversitatea limbajelor „nu este una a sunetelor şi semnelor, ci o diversitate a însăşi viziunilor asupra lumii"[8]. Deşi von Humboldt oscilează între un transcendentalism universalist de tip kantian şi istorism s-a remarcat că insistenţa lui asupra deosebirilor profunde dintre limbajele comunităţilor istorice înclină balanţa în favoarea celui din urmă[9]. Accentul relativizant apare deosebit de clar în reflecţia că dacă limbajele conţin viziuni diferite ale lumii rezultă că lumea în sine nu ne este în nici un fel accesibilă. Aceste viziuni nu pot fi comparate prin raportare la criterii care ar fi situate deasupra lor. Voi cita un pasaj care mi se pare deplin lămuritor în acest sens:

Omul trăieşte cu obiectele în mare măsură aşa cum i le arată limbajul, ba chiar deoarece percepţia şi acţiunea depind de reprezentările lui, în mod exclusiv aşa. Prin acelaşi act prin care omul ţese din sine însuşi limbajul el se ţese pe sine însuşi în limbaj şi fiecare limbaj trasează în jurul naţiunii căreia el îi aparţine un cerc din care se poate ieşi numai în măsura în care se intră în cercul unui alt limbaj[10].

Nu există, prin urmare, principii metafizice care dau expresie unor adevăruri atemporale. În plăsmuirile cele mai înalte ale gândirii lor, oamenii insufleţiţi de aspiraţii universaliste vor rămâne închişi în cercul unui limbaj, al unei anumite viziuni asupra lumii. Ontologiile şi metafizicile sunt ale popoarelor şi ale culturilor. Nu există o cunoaştere a lumii ca atare, ci doar viziuni istoric şi local distincte asupra lumii. Traducerile dintr-un limbaj în altul sunt, desigur, posibile. Mai mult, ele sunt practicate în mod curent, dar rămân totuşi întotdeauna proiecţii imperfecte într-un mediu străin al unor realităţi spirituale puternic individualizate, sub multe aspecte incomensurabile. Istoria universală nu constituie un proces cât de cât unitar, ci scena pe care coexistă sau se succed individualităţi culturale inconfundabile şi reciproc ireductibile.

Motive istoriste şi holiste apropiate de cele care domină gândirea lui Herder şi von Humboldt pot fi întâlnite la tot pasul în opera lui Goethe, de cele mai multe ori într-o transfigurare artistică. Tocmai deoarece Goethe nu a fost un teoretician, ele nu capătă aici formulări atât de nete, de clare. Faptul că ele sunt infuzate în toţi porii creaţiei lui Goethe merită totuşi să fie subliniat. Căci Goethe a fost pentru Blaga una din stelele conducătoare pe firmamentul culturii europene.

Dacă orientarea gândirii lui Blaga se opune în unele din opţiunile ei fundamentale orientării gândirii lui Kant aceasta se datorează, fără îndoială, ancorării ei profunde în tradiţia romantismului şi neoromantismului individualizant şi istorizant. Această ancorare capătă o expresie pe deplin convingătoare în idei şi motive care constituie pietre de temelie şi axe directoare ale gândirii sale filosofice. Am în vedere distincţia dintre două orizonturi ale existenţei umane. Formularea ei cea mai clară o găsim în lucrări filosofice mai târzii, cu deosebire în capitolele finale din *Ştiinţă şi creaţie* şi din *Fiinţa istorică*.

Filosofia lui Blaga se clădeşte pe supoziţia că există două orizonturi „cu totul diferite" în care se poate desfăşura viaţa fiinţelor omeneşti, şi anume orizontul vieţii practice şi orizontul creaţiei spirituale. (Formulările obişnuite ale lui Blaga sunt „orizontul concret al lumii sensibile" în care omul acţionează în vederea autoconservării şi a obţinerii confortului şi „orizontul misterului în vederea revelării acestuia".) Modul cum acţionează omul în primul orizont - susţine filosoful - îl deosebeşte mult de animalele superioare în ceea ce priveşte mijloacele şi resursele utilizate, dar nu în mod esenţial din punctul de vedere al finalităţii acţiunii sale. Specific umană ar fi abia existenţa în orizontul creaţiei spirituale. Acei oameni a căror existenţă nu se desfăşoară şi în acest orizont - numărul lor poate fi foarte mare - nu sunt „fiinţe omeneşti depline". Blaga avertizează că această teză reprezintă „piatra unghiulară" a filosofiei sale. „Conştiinţa umană nu e împlinită ca atare decât în clipa când acest orizont se declară în ea."[11] Celor două moduri de existenţă le corespund două tipuri de producţii ale minţii pe care Blaga le va numi uneori, într-un mod de fapt inadecvat, „două tipuri de cunoaştere". Ele răspund unor nevoi esenţial diferite ale omului ca fiinţă practică şi ca fiinţă care simte nevoia de a înţelege, de a pătrunde sensurile existenţei sale. Numai satisfacerea nevoilor de primul gen reprezintă *cunoaştere* într-un sens propriu al termenului. Numită în *Trilogia cunoaşterii* „cunoaştere paradisiacă", ea este adecvată obiectului şi tocmai prin aceasta îşi realizează funcţia adaptativă. Deşi se acumulează în timp şi înregistrează o dezvoltare excepţională în era tehnico-ştiinţifică, cunoaşterea caracterizată prin adecvarea la obiect, în orizontul vieţii active a omului, nu are o dimensiune propriu-zis istorică. Omul devine o fiinţă autentic istorică doar în celălalt mod al existenţei sale, adică atunci când el se raportează la obiecte condus de o aspiraţie de înţelegere dezinteresată, în calitate de creator de mituri, religii, artă, metafizică, concepţii sociale şi etice. Acestea vor fi caracterizate de Blaga drept tot atâtea încercări de revelare a misterului existenţei. Ele sunt supuse cenzurii transcendente şi, prin urmare, nu pot fi niciodată „adecvate", în sensul adecvării în raport cu realitatea în sine. Produselor minţii omeneşti în cele două orizonturi ale existenţei le corespund realizările civilizaţiei şi culturii. „Cultura

răspunde existenţei umane într-un mister şi revelare, iar civilizaţia răspunde existenţei întru autoconservare şi securitate. Între ele se cască deci o deosebire profundă de natură ontologică."[12]

Atât cunoaşterea care asigură satisfacerea unor nevoi ce ţin de securitate şi confort, cât şi creaţia de cultură, se constituie prin intervenţia unor structuri *a priori*. Cunoaşterea propriu-zisă devine posibilă datorită unor structuri numite de Blaga „categorii ale receptivităţii cognitive", în timp ce creaţia este modelată de „categorii ale spontaneităţii plăsmuitoare"[13]. Primele aparţin conştiinţei, celelalte inconştientului. Cele din urmă sunt numite, de aceea, şi „abisale". „Dacă ni se permite să întrebuinţăm o metaforă – scrie Blaga – am spune că există un etaj al conştiinţei şi un subsol al inconştientului, fiecare cu garnitura sa specifică de categorii, deosebite prin chiar structura lor."[14] Categoriile receptivităţii cognitive structurează orice demers care descrie şi explică fapte. Ca atare, ele reprezintă un cadru direct accesibil analizei. Categoriile abisale, acele categorii care configurează o „matrice stilistică", constituie, dimpotrivă, cadrul în care se mişcă imaginaţia creatoare şi gândirea omului, un cadru pe care, observă Blaga, acesta nu-l percepe tot aşa cum nu percepe greutatea atmosferei sau mişcarea pământului.

Categoriile receptivităţii sunt universale, în timp ce categoriile abisale ale spontaneităţii pot să varieze de la o regiune geografică la alta, de la un popor la altul, de la o epocă la alta şi, într-o anumită măsură, de la o individualitate creatoare la alta[15]. Prin cunoaşterea propriu-zisă omul trăieşte în regimul universalităţii. Drept creator de cultură, ca fiinţă omenească deplină, el este fiinţă istorică. Categoriile spontaneităţii sunt caracterizate de Blaga drept instrumente prin care se înfăptuieşte cenzura transcendentă. Acestea modelează străduinţele de revelare a misterului în aşa fel încât zădărnicesc „o convertire pozitivă şi absolut adecvată a misterului"[16]. Cunoaşterea adecvată obiectului are la Blaga doar o semnificaţie practic-utilitaristă, ceea ce aduce aminte de Nietzsche sau de Bergson. Aspiraţia spre acea „cunoaştere înţelegătoare", numită de Blaga şi *minus-cunoaştere*, care se exprimă în încercări de revelare a misterului cum sunt mitul, religia, arta sau metafizica, pe de o parte, şi aspiraţia spre cunoaştere obiectivă, pe de altă parte, sunt în mod fatal şi iremediabil divergente.

Blaga va califica drept iluzorie pretenţia marilor sisteme filosofice, bunăoară a celor postkantiene, de a oferi o cunoaştere a absolutului, de a reprezenta în acest fel „surogate ale revelaţiei divine"[17]. Rezistenţa misterului în faţa tuturor încercărilor de a-l revela în sens pozitiv, prin creaţia de cultură, conservarea lui, conchide Blaga, „poate fi considerată ca una dintre condiţiile metafizice esenţiale ale istoricităţii fiinţei umane şi ale permanenţei de nezdruncinat ale acestei istoricităţi"[18]. Pentru om, ca fiinţă finită, creaţia poate fi socotită însă o compensaţie deplină a eşecului sistematic al încercărilor sale de a accede la absolut.

> Existenţa în istoricitate, existenţa fără posibilitate de ancorare în absolut, este, desigur, o existenţă tragică, dar în univers îi revine semnificaţia unei demnităţi fără seamăn... Istoricitatea prilejuieşte omului suferinţe şi satisfacţii, ea prilejuieşte omului paroxisme ale dezamăgirii, dar şi paroxisme ale bucuriei.[19]

Cunoaştere cu valoare obiectivă *versus* creaţie, care poartă pecetea istoriei şi individualităţii, ca expresie supremă a libertăţii umane. Acesta mi se pare că este fundalul confruntării lui Blaga cu filosofia teoretică a lui Kant. Voi prezenta câteva din judecăţile autorului *Trilogiilor* cu privire la opera autorului *Criticii raţiunii pure* şi voi încerca să-mi imaginez răspunsuri posibile ale lui Kant.

Blaga vedea, în mod evident, în filosofia lui Kant cea mai temeinică, cea mai bine întemeiată critică a posibilităţii metafizicii, înţeleasă ca o reprezentare asupra transcendentului adecvată obiectului ei, adică drept o cunoaştere a absolutului. Verdictul negativ al lui Kant cu privire la posibilitatea cunoaşterii metafizice înţeleasă în acest fel i s-a părut lui Blaga definitiv, irecuzabil. Într-un al doilea pas, Blaga susţine însă că acest verdict nu va trebui înţeles drept o demonstraţie a caracterului anacronic al construcţiei metafizice în genere. Kant, apreciază Blaga, are dreptate atunci când conchide că o cunoaştere pozitiv-adecvată a transcendentului nu este în principiu posibilă. Critica întreprinsă de el a sunat ceasul morţii metafizicii dogmatice, cel puţin de drept, dacă nu întotdeauna de fapt. Kant ar fi greşit totuşi, crede Blaga, atunci când ar fi socotit drept lipsite de interes

și de valoare orice preocupări metafizice care ies din perimetrul fiolosofiei sale transcendentale.

Această evaluare critică este întemeiată prin sublinierea insistentă a ceea ce Blaga a calificat drept limitarea fundamentală a analizelor lui Kant și a multor analize ale cunoașterii întreprinse după Kant. Ele s-au aplecat exclusiv asupra condițiilor de posibilitate ale cunoașterii cu valoare obiectivă, adică ale experienței noastre. Este acea cunoaștere pe care Blaga a numit-o, mai întâi, *cunoaștere paradisiacă* și mai târziu *cunoaștere de tip I*. Blaga a calificat această cunoaștere drept produsul unei „ființe umane incomplete", al „ființei umane care există cu precădere în orizontul lumii date, sensibile, și în vederea autoconservării sale"[20]. A întreprinde analiza cunoașterii doar în acest orizont, ceea ce ar fi făcut Kant, este un „grav exces de simplificare"[21]. Blaga îi impută, așadar, lui Kant că a evaluat construcțiile metafizice prin raportare la condițiile cunoașterii obiective. Teoria cunoașterii a lui Kant îi apare lui Blaga drept nesatisfăcătoare chiar și în calitate de teorie a cunoașterii științifice, în măsura în care ea nu consideră „plăsmuirile teoretice ale științei", care sunt și ele încercări stilistic cenzurate de revelare a misterului existențial[22]. Cercetările lui Kant ar fi pornit de la presupunerea că rostul minții omenești „ar fi numai acela de a lua act, datorită categoriilor sale, de lumea concretă dată"[23]. Aceasta ar fi o limitare pe care Blaga o apreciază drept sursa unor interdicții din cele mai păgubitoare, interdicții pe care le acuză în judecăți deosebit de severe. Astfel, conceptul kantian al *lucrului în sine* este perceput de Blaga drept temei al respingerii oricărei încercări de a imagina reprezentări cu privire la ceea ce se situează dincolo de limitele experienței.

> Cu aceasta Kant a ciuntit destinul ființei umane, condamnând la inactivitate capacitatea revelatoare. Kant pune «lucrul în sine» ca un vetto împotriva oricărei metafizici revelatoare fără a-și da seama că prin aceasta el a tăiat în două rostul nostru, sterilizând destinul omenesc... Kant nu a bănuit nici pe departe că spiritul uman mai posedă în afară de categoriile respective [cele ale intelectului - n.m., M.F.] și o a doua garnitură amplă de natură stilistic-abisală, categorii care se imprimă tocmai plăsmuirilor noastre de intenție revelatoare. Ignorarea acestei a

doua garnituri a fost cauza pentru care Kant a trecut cu vederea în chip atât de regretabil destinul revelator al omului în sensul deplin al acestui cuvânt. Dacă le-ar fi bănuit existenţa, desigur că filosofia kantiană ar fi devenit mai puţin opacă faţă de spiritul creator.[24]

Sunt oare îndreptăţite asemenea judecăţi? A contestat Kant pornirea oamenilor de a-şi alcătui reprezentări despre transcendent? A apreciat-o el drept neavenită? Reprezintă într-adevăr filosofia sa „un vetto" dat tuturor acelor reprezentări care nu pretind să ofere cunoaştere cu valoare obiectivă, ci se înfăţişează drept creaţii libere ale minţii oamenilor? Este această filosofie opacă faţă de spiritul creator? Pare potrivit să ne întrebăm: ce i-ar fi putut răspunde Kant lui Blaga?

Mai întâi, Kant ar fi dorit, desigur, să reamintească faptul că cercetările sale, ale căror rezultate le-a prezentat în *Critica raţiunii pure,* şi-au propus să determine întinderea şi limitele cunoaşterii noastre şi să evalueze, pe această bază, pretenţiile de cunoaştere ale metafizicii. Concluziile acestor cercetări au fost că toate cunoştinţele despre fapte se constituie dintr-o materie dată de sensibilitate şi dintr-o formă furnizată de către intelectul pur. Acea obiectivitate care distinge cunoştinţele autentice de reprezentările subiective este dată, aşadar, de aplicarea categoriilor intelectului pur materiei oferite de intuiţie. Fără intuiţii conceptele intelectului rămân „pure forme de gândire", care nu ne oferă cunoştinţe despre obiecte determinate. Intelectul omenesc nu intuieşte nimic. O cunoaştere despre transcendent nu este, prin urmare, în principiu posibilă. Limitele cunoaşterii noastre despre realitate vor fi întotdeauna limitele experienţei noastre. Acestea sunt rezultate ale analizei critice a graniţelor cunoaşterii cu valoare obiectivă pe care, aşa cum am arătat mai sus, Blaga le acceptă şi le apreciază în mod deosebit[25].

În al doilea rând, Kant ar fi contestat categoric afirmaţia că, după el, rostul minţii omeneşti ar fi doar „de a lua act... de lumea concretă dată". (Vezi pasajul citat din Blaga la nota 23.) Există pentru Kant o cunoaştere *a priori* cu privire la condiţiile care fac posibilă cunoaşterea obiectivă în genere, precum şi o cunoaştere *a priori* a datoriei morale. Kant a considerat propria sa operă filosofică în primul rând drept o contribuţie la cercetarea acelei cunoaşteri pe care ne-o oferă

rațiunea noastră teoretică și practică pură. Domeniul cunoștințelor care pot deveni bunul comun al tuturor oamenilor interesați de adevăr este pentru Kant cuprinzător. El conține atât cunoașterea noastră *a priori* cât și cunoașterea bazată pe experiență. Interesul lui Kant a fost îndreptat spre explorarea și cercetarea sistematică a cunoașterii noastre *a priori*, deopotrivă a celei speculative și a celei practice, și, pe această bază, a condițiilor care fac posibilă o cunoaștere obiectivă despre fapte.

În al treilea rând, Kant ar fi subliniat că această orientare a străduințelor sale nu va trebui să fie înțeleasă drept o contestare a tendinței irezistibile a minții omenești de a trece dincolo de hotarele experienței. Căci rațiunea însăși creează aparența posibilității unei cunoașteri care depășește aceste hotare. Concepte ale rațiunii pure, numite de Kant *idei transcendentale*, orientează cunoașterea despre fapte, dobândită prin experiență, spre determinarea totalității condițiilor de care depinde tot ceea ce se întâmplă. Kant observa că deși acestor *idei* nu le este dat un obiect corespunzător într-o experiență posibilă, ele „nu sunt imaginate în mod arbitrar, ci rațiunea este condusă către ele în mod necesar în progresul continuu al sintezei empirice, atunci când ea vrea să se elibereze de orice condiții și să cuprindă în totalitatea ei necondiționată ceea ce, după regulile experienței, nu poate fi determinat decât drept condiționat."[26]. La capătul cercetărilor întreprinse asupra antinomiilor rațiunii pure, Kant conchide că atât timp cât conceptele rațiunii pure sunt raportate la totalitatea condițiilor din lumea sensibilă, ideile noastre rămân transcendentale, adică servesc doar orientării cunoașterii noastre despre fapte. „Dar de îndată ce plasăm necondiționatul (de care propriu-zis este vorba) în ceea ce se află cu totul în afara lumii sensibile, prin urmare în afara oricărei experiențe posibile, ideile devin transcendente..."[27]. Noi putem gândi, desigur, absolutul, necondiționatul, dar nu putem avea nici o cunoaștere asupra a ceea ce este dincolo de granițele experienței. Dezvăluind sursele iluziei posibilității unei cunoașteri a transcendentului, *Dialectica transcendentală* ne ferește de primejdia de a fi, ca atâtea spirite înalte ale trecutului, victime ale acestei iluzii. Iluzia însăși – apreciază Kant – nu va putea fi însă evitată. Intervine aici „dialectica naturală și inevitabilă" a rațiunii omenești. Această

dialectică nu încetează de „a momi" raţiunea noastră şi „de a o arunca neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate"[28].

De vreme ce Kant nu a văzut, aşadar, în speranţele mereu renăscute ale metafizicii dogmatice de a ajunge la cunoaşterea absolutului o simplă greşeală, ci expresia unei iluzii „naturale şi inevitabile" a raţiunii omeneşti, cum ar fi putut el să blameze pornirea atât de firească a oamenilor de a-şi face reprezentări asupra absolutului, cu atât mai mult a celor care recunosc în ele creaţii subiective ce răspund unor nevoi de natură spirituală? În mod sigur, Kant nu ar fi acceptat ca îndreptăţite învinuiri cum este aceea că influenţa operei sale ar fi condamnat la „inactivitate capacitatea revelatoare" a oamenilor, că filosofia lui ar implica „un vetto împotriva oricărei metafizici creatoare". Kant ar fi reamintit obiectivele pe care şi le-a propus în cercetările sale şi ar fi insistat asupra ideii că ele au fost cu totul diferite de cele care urmăresc determinarea condiţiilor de posibilitate ale creaţiilor mitice, religioase, artistice sau metafizice ale spiritului omenesc. Kant ar fi subliniat că filosofia sa nu oferă nici un temei pentru a nega existenţa unor categorii cum sunt cele pe care Blaga le numeşte stilistic-abisale. Dar el ar fi plasat probabil cercetarea lor în domeniul investigaţiei istorice a culturilor. Un domeniu de cercetare pe care l-ar fi apreciat, desigur, drept demn de atenţie, la fel ca şi alte domenii ale cercetării ştiinţifice. Dacă el însuşi şi-a concentrat forţele asupra cercetării „raţiunii pure", aceasta nu înseamnă că nu ar fi acordat toată consideraţia unor cercetări cu alte obiective. De ce ar exclude oare cercetarea „raţiunii pure", ca raţiune universală, cercetări asupra determinărilor istorice şi locale ale raţiunii, în particular cercetarea stilistică a raţiunii şi culturii căreia îi este consacrată opera filosofică a lui Blaga? Iată sensul în care Kant ar fi respins reproşul că filosofia lui ar fi „trecut cu vederea... destinul revelator al omului" şi ar fi fost „opacă faţă de spiritul creator".

Este clar că scepticismul lui Blaga cu privire la posibilitatea unei cunoaşteri cu valoare obiectivă a transcendentului, al unei „metafizici ştiinţifice" care are drept obiect absolutul, se întâlneşte cu cel al lui Kant. Atunci când apropie însă poziţia lui Kant de cea a unui pozitivism rudimentar, prin sugestia că dreptul de a construi reprezentări inevitabil subiective asupra transcendentului ar trebui să fie apărat

împotriva unor verdicte prohibitive ale filosofiei acestuia, Blaga nu-i face dreptate autorului *Criticii raţiunii pure*. Căci analizele lui Kant nu conţin şi nu implică câtuşi de puţin vreo rezervă în această privinţă, aşa cum a crezut Blaga. Nu existenţa şi semnificaţia spirituală a năzuinţelor de a elabora reprezentări asupra transcendentului este pusă în discuţie prin concluziile criticismului kantian, ci numai caracterizarea produselor unor asemenea năzuinţe drept cunoaştere în sensul propriu al termenului.

Este plauzibil că dacă ar fi fost confruntat cu critici de felul celor pe care le-a formulat Blaga, Kant ar fi replicat în acest fel. Şi el ar fi fost, fără îndoială, îndreptăţit să o facă. Identificându-se însă pe deplin cu acele presupoziţii şi opţiuni care au susţinut întreaga sa întreprindere critică, este mai puţin probabil că el şi-ar fi dat seama în ce măsură asemenea critici dezvăluie un conflict al valorizărilor. În încheiere, câteva consideraţii asupra acestui subiect.

Ca filosof al luminării, Kant a valorizat cunoaşterea, cunoaşterea metafizică şi cunoaşterea despre fapte, altfel spus cunoaşterea „pură" şi cunoaşterea empirică. Temeiul acestei valorizări este tocmai acea valabilitate universală care distinge cunoaşterea obiectivă. Pentru Kant, această valabilitate reprezenta expresia universalităţii raţiunii. El nu a ignorat, desigur, creaţiile mitice, religioase, artistice ale spiritului sau teoriile metafizice despre transcendent, influenţa lor adesea covârşitoare asupra modului de a gândi şi de a simţi al oamenilor. Pentru Kant, ca şi pentru Blaga, era clar că aceste creaţii individuale şi reprezentări colective se deosebesc de cunoaşterea obiectivă tocmai prin variabilitatea lor istorică şi locală, prin aceea că atunci când sunt creaţiile unui singur om ele poartă pecetea puternică a personalităţii creatorului. Autorul *Criticilor* a valorizat însă cu precădere universalul, în timp ce autorul *Trilogiilor* s-a simţit profund ataşat de creaţiile libere ale minţii omeneşti, în care el a văzut încercări mereu reluate de revelare a misterului existenţei, sub semnul timpului şi al locului. Raţiunea universală şi, respectiv, creaţia liberă constituie pivotul gândii lor[29]. Tocmai în privilegierea universalului şi, respectiv, a particularului, a istoricului, se exprimă acele orientări fundamental opuse ale spiritului asupra cărora am încercat să îndrept atenţia în partea introductivă a acestui studiu.

Sunt înclinaţii şi opţiuni care despart nu doar individualităţi puternice, ci şi epoci de cultură, mari tradiţii filosofice. Sunt opţiuni care nu pot fi depăşite într-o discuţie cu argumente, acea discuţie în care preopinenţii caută consensul sprijinindu-se pe logică şi pe fapte general acceptate. Singurul judecător al unor asemenea opţiuni ar putea fi, în cele din urmă, istoria.

În centrul gândirii lui Kant stau, în mod evident, acele valori susceptibile de a deveni valori universale. Întruchipările exemplare ale universalului sunt pentru el raţiunea speculativă, raţiunea practică, religia raţiunii şi ştiinţele. Ceea ce este istoric, local, propriu unei tradiţii culturale limitate în spaţiu şi timp, nu a solicitat în aceeaşi măsură interesul său filosofic. Este sensul în care Kant a rămas ataşat acelei orientări clasice a gândirii care valoriza inteligibilul în raport cu sensibilul, atemporalul în raport cu ceea ce este vremelnic, trecător, universalul în raport cu particularul. Blaga, dimpotrivă, a socotit că omul se realizează ca fiinţă deplină prin creaţia de valori spirituale, creaţie care este întotdeauna cenzurată stilistic. Dacă accepta că în ordinea vieţii practice universalizarea este, cel puţin în principiu, posibilă prin uniformizarea tehnologiilor, a sistemelor de organizare, de comunicare şi prelucrare a informaţiilor sau a nevoilor de confort[30], Blaga socotea că lumea culturii este o lume a particularităţii ireductibile. Este lumea în care particularitatea, şi nu universalitatea, va constitui semnul distinctiv al valorii.

Orientările valorice ireconciliabile care opun universalismul luminării particularismului istorist se exprimă cu multă claritate în contrastul dintre idealul metafizic al lui Kant şi al lui Blaga. Idealul lui Kant a fost metafizica ştiinţifică, cel al lui Blaga metafizica drept viziune asupra lumii, drept creaţie originală structurată de coordonatele unei anumite matrice stilistice. Fără îndoială că Blaga nu s-a înşelat atunci când a apreciat că ideea kantiană a metafizicii ştiinţifice reprezintă un fundal contrastant potrivit pentru o cât mai bună percepere a modului cum a înţeles el natura, rostul şi menirea metafizicii.

Cea dintâi ambiţie filosofică a lui Kant a fost să pună metafizica „pe drumul sigur al unei ştiinţe". El s-a declarat îndrăgostit de metafizică şi a deplâns starea în care se găsea acel domeniu de preocupări teoretice care pretindea cea mai înaltă demnitate în

ierarhia științelor fără să poată totuși da la iveală fie și un singur adevăr general acceptat[31]. Kant a crezut că, stabilind pentru prima dată în mod adecvat obiectul cercetărilor metafizice – rațiunea pură – și metoda acestor cercetări, el a făcut un pas hotărâtor în punerea acestei discipline pe baze științifice. În prefața la ediția din 1781, el caracteriza opera sa fundamentală drept un răspuns dat invitației

> adresată rațiunii să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre toate sarcinile, adică pe cea a cunoașterii de sine și să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretențiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările neîntemeiate, nu prin hotărâri arbitrare, ci după legile ei eterne și imuabile, iar acest tribunal nu este altul decât însăși *critica rațiunii pure*[32].

Metafizicii, în calitate de cercetare a ceea ce este universal și atemporal, Kant îi va impune cele mai severe cerințe de științificitate. În aceeași prefață, el afirmă că

> în acest gen de considerații nu e permis în nici un fel a avea *păreri* și că tot ce ar semăna numai cu o ipoteză este marfă prohibită, care nu e îngăduit să fie oferită spre vânzare nici la cel mai mic preț, și care trebuie confiscată de îndată ce a fost descoperită. Căci orice cunoaștere care are un fundament *a priori* anunță ea însăși că vrea să fie considerată ca absolut necesară; cu atât mai mult o determinare a tuturor cunoașterilor pure *a priori*, care trebuie să fie măsura, prin urmare chiar exemplul întregii certitudini apodictice (filosofice)[33].

Este greu să ne închipuim un contrast mai puternic între acest ideal al cunoașterii metafizice și înțelegerea blagiană a construcției metafizice ca viziune personală asupra lumii, modelată stilistic. Încă în culegerea sa de aforisme, *Discobolul*, Blaga își va fixa poziția scriind: „Metafizica intenționează să fie revelare și izbutește să fie doar creație". De pe această poziție, el se va delimita net de înțelegerea metafizicii ca știință și ca o încoronare a științelor, fie ca cunoaștere a transcendentului, fie cunoaștere de sine a rațiunii pure. Pentru Blaga, construcția metafizică este doar una din modalitățile prin care se exprimă acea aspirație de revelare a misterelor care este

definitorie pentru fiinţa omenească pe deplin dezvoltată. Obiectivitatea şi creaţia cu intenţie revelatoare îi apar drept atribute care se află într-o relaţie de excludere reciprocă. Preţul obiectivităţii, care distinge cunoaşterea ştiinţifică, este pierderea semnificaţiei existenţiale. Metafizica, înţeleasă ca viziune prin care se încearcă revelarea „misterului existenţei în totalitatea sa", nu trebuie să aspire la obiectivitate şi valabilitate universală. Ca şi toate celelalte creaţii libere ale spiritului, sistemele metafizice vor trebui să fie apreciate prin raportare la caracteristici intrinseci, şi nu la cerinţe de adecvare în raport cu un obiect situat în afară. Blaga susţinea că o viziune metafizică va trebui judecată „după profunzimea şi armonia interioară a vedeniilor ce ni se propun" şi considera că „vremelnicia de care este stigmatizată orice concepţie metafizică dobândeşte o fatalitate inerentă chiar şi celor mai evidente reuşite ale spiritului uman"[34]. În succesiunea sistemelor metafizice, în contrast cu ceea ce constituie cunoaşterea universală, nu poate exista progres. Dacă cunoştinţele propriu-zise pot deveni bunul comun al tuturor oamenilor, este firesc ca datorită determinărilor lor stilistice, istorice şi personale, diferitele creaţii metafizice să fie receptate cu predilecţie doar de anumite familii de spirite, în raport cu înclinaţiile specifice ale acestora[35].

Deosebirile profunde dintre idealul metafizic al lui Kant şi al lui Blaga oglindesc, prin urmare, opoziţia dintre aspiraţiile şi opţiunile spiritului universalist şi obiectiv, care privilegiază ştiinţa, şi ale spiritului istorist neoromantic, care valorizează cu deosebire creaţiile imaginative cât mai îndrăzneţe, cu maximă rezonanţă existenţială[36]. Dacă Immanuel Kant năzuia să facă din filosofie o ştiinţă, dacă el îi inspiră şi astăzi pe cei ce înţeleg să formuleze şi să soluţioneze probleme filosofice într-un spirit ştiinţific, Blaga în schimb va putea fi recunoscut, tocmai din această perspectivă, drept „filosoful poet".

Note

1. Afirmaţia se susţine pentru *Trilogii* în ansamblul lor. În *Trilogia culturii*, abundă referirile la Oswald Spengler şi la morfologii germani ai culturii, în primul rând la Leo Frobenius.

2. Alexandru Petrescu afirmă, pe bună dreptate, că „Blaga a simţit mereu în aceasta [în filosofia lui Kant – n.m., M.F.] o provocare şi a trăit constant nevoia detaşării de filosoful din Königsberg" (vezi Al. Petrescu, „Despărţirea lui Blaga de Kant", în *Revista de Filosofie*, nr. 6, 1998, p. 671). Autorul caracterizează această „despărţire" cu referire la o sumă de teme şi concepte ale filosofiei kantiene. În cele ce urmează, îmi propun îndeosebi identificarea acelor orientări fundamentale ale gândirii care îl opun pe Blaga lui Kant.
3. „*Luminarea este o ieşire a omului din starea de minorat a cărei vină o poartă el însuşi. Starea de minorat* este neputinţa de a se servi de mintea sa fără a fi condus de altcineva. Te faci *tu însuţi vinovat* de această stare atunci când cauza ei nu se află într-o lipsă a inteligenţei, ci în lipsa fermităţii şi a curajului de a te sluji de ea fără a fi condus de altcineva. *Sapere aude*! «Ai curajul să te serveşti de *propria* minte!» este, prin urmare, deviza luminării." (Imm. Kant, „Răspuns la întrebarea: ce este luminarea", traducere de D. Flonta, în *Filosofia practică a lui Kant*, Polirom, Iaşi, 2000, p. 118.)
4. Fr. Meinecke, *Schiller und der Individualitätsgedanke. Eine Studie über die Entstehungsgeschichte des Historismus*, F. Meiner Verlag, Leipzig, 1937, p. 3.
5. J.G. Herder, *Scrieri*, traducere de Cristina Petrescu, Editura Univers, Bucureşti, 1973, p. 109.
6. „Numai timpurile, locurile şi caracterele naţionale, într-un cuvânt întreaga interacţiune a forţelor vii, în individualitatea lor cea mai determinată, hotărăsc asupra tuturor evenimentelor din domeniul uman, ca şi asupra tuturor creaţiilor naturii." (*Op. cit.*, p. 137.)
7. *Op. cit.*, p. 181. Asemenea rânduri ne duc cu gândul la reflecţiile lui Blaga dintr-un capitol al *Spaţiului mioritic*, intitluat „Influenţe modelatoare şi catalitice". Influenţelor culturale din afară cu caracter modelator, resimţite ca dăunătoare, autorul le opune influenţele catalitice, influenţe care stimulează căutarea şi găsirea individualităţii, a specificităţii înscrise în matricea stilistică a unei comunităţi. Caracterizând influenţa spiritualităţii germane drept una predominant catalitică, Blaga menţionează şi „folclorismul lui Herder". (Vezi L. Blaga, *Spaţiul mioritic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 200.)
8. Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1903, vol. IV, p. 27.
9. Vezi Hans Fiebig, *Eigentümliche Weltansichten. Über den Historismus in Wilhelm von Humboldts Denken*, în H. Lenk (ed.), *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1986, pp. 282-283.

10. W. von Humboldt, *op. cit.*, vol. VI, p. 179.
11. L. Blaga, *Ştiinţă şi creaţie*, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 203.
12. L. Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 107.
13. *Ibidem*, p. 122.
14. *Ibidem*, p. 119.
15. *Ibidem*, p. 123. Blaga insistă asupra peceţii pe care o imprimă sensibilităţii şi gândirii creatorului de cultură matricea stilistică a comunităţii căreia îi aparţine. El notează că „prin orizonturile inconştiente şi prin matricea stilistică suntem, într-o măsură în care nici nu visăm, ancoraţi într-o viaţă anonimă (L. Blaga, *Orizont şi stil*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 186). Blaga subliniază, totodată, că matricea stilistică proprie unei colectivităţi va căpăta nuanţări distincte de la o personalitate creatoare la alta.
16. L. Blaga, *Ştiinţă şi creaţie*, p. 205. Blaga dezvoltă în *Cenzura transcendentă* şi în *Trilogia culturii* caracterizări mai analitice ale rezultatelor intervenţiei matricei stilistice, pe care le rezumă astfel: „Dacă prin cenzura transcendentă se creează o condiţie prealabilă pentru destinul creator al omului, prin frânele transcendente (abisale) se garantează permanenţa acestui destin, iar prin conversiunea transcendentă se asigură intensitatea şi randamentul maxim al acestui destin" (*Artă şi valoare*, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 190).
17. Vezi L. Blaga, „Fiinţa istorică", în L. Blaga, *Trilogia cosmologică*, Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 484. Omul este „structural" cenzurat. „Aceasta înseamnă că omul nu poate să ajungă la o cunoaştere pozitivă, absolut adecvată, nici a Marelui Anonim, nici a lumii înconjurătoare, nici a propriei sale fiinţe." (*op. cit.*, p. 486.)
18. L. Blaga, „Fiinţa istorică", în *op. cit.*, p. 486.
19. *Ibidem*, p. 489.
20. L. Blaga, *Ştiinţă şi creaţie*, ed. cit., p. 207.
21. *Idem.*
22. „Atât Kant, cât şi şcolile neokantiene, dar şi pozitivismul de toate nuanţele, examinând structura ştiinţei, au încercat o simplificare abuzivă şi inadmisibilă a situaţiei... «Interpretarea» datelor sensibile în lumina unor «idei teoretice» are loc, în ultimă analiză, în funcţie de liniile de forţă ale unui «câmp stilistic». Cu aceasta «ştiinţa» se plasează, evident, prin principalele ei intenţii şi prin masa predominantă a corpului ei de teze, în coordonatele cunoaşterii de tip II... După noi, ştiinţa îşi realizează suprema demnitate nu în cadrele cunoaşterii de tip I, ci în cadrul tipului II." (*Ibidem*, p. 213.)

23. L. Blaga, „Despre gândirea magică", în L. Blaga, *Gândire magică și religie*, Humanitas, București, 1996, p. 77.
24. *Ibidem*, pp. 81-82.
25. „Recunoaștem din plin că momentul istoric al criticismului este ireversibil. Și mai recunoaștem că de această împrejurare va trebui să țină seama orice nouă filosofie și orice viitoare teologie." („Diferențialele divine", în *Trilogia cosmologică*, Humanitas, București, 1997, p. 16.) În ultimul volum al *Trilogiilor*, Blaga sublinia modul cum a înțeles el lecția lui Kant și deplângea faptul că autorii de sisteme metafizice de după Kant nu au ținut seama de concluziile cercetărilor acestuia privitoare la limitele cunoașterii omenești: „Nu ne mai amăgim cu prezumția de a putea ancora cu gândul în absolut. De seminția metafizicienilor ne separă această luciditate. Căci toți metafizicienii se simt într-un fel moștenitori... ai «revelației divine» – chiar și aceia care în chip declarat și explicit nu mai cred în asemenea revelație divină. Toți metafizicienii de după Kant au căutat să restaureze dogmatismul dinaintea acestuia... Toți metafizicienii de după Kant se comportă ca și cum principiile metafizice ar fi îndreptățite numai în măsura în care pornesc de la premisa că ar avea un acces în «absolut». S-a creat astfel o serie fără sfârșit de surogate ale revelației divine" („Ființa istorică", pp. 483-484).
26. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de M. Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de I. Pârvu, Editura I.R.I., București, 1998, p. 386.
27. *Ibidem*, p. 441.
28. Vezi *ibidem*, pp. 274-75. Cititorul *Criticii rațiunii pure* este avertizat în această privință chiar în prima frază a prefeței la ediția I: „Rațiunea omenească – scrie Kant – are într-un gen al cunoașterii ei soarta particulară că e copleșită de întrebări pe care nu le poate evita, deoarece îi sunt impuse de natura rațiunii însăși, la care însă nu poate răspunde, fiindcă depășesc întreaga capacitate a rațiunii omenești" (*ibidem*, p. 21).
29. Blaga, cel puțin, o spune explicit: „Toată filosofia noastră se reduce în fond la o justificare și la o întemeiere pe mai multe planuri a stării permanent «creatoare» a omului" („Ființa istorică", p. 498).
30. Progresul în această direcție este numit, astăzi, *globalizare*.
31. În „Cuvântul înainte" al scrierii sale, intitulată atât de semnificativ *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, Kant observa: „Pare aproape de râs că în timp ce orice altă știință merge înainte fără încetare, tocmai în aceea care pretinde a fi înțelepciunea însăși și pe care orice om o consultă ca pe un oracol ne învârtim mereu pe loc, fără a înainta un singur pas". Autorul deplângea „că pe acest tărâm nu există nici o măsură demnă de încredere după care

am putea deosebi ceea ce are temei de vorbăria goală" (vezi *Prolegomene...*, traducere de M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura All, C.E.U. Press, 1996, pp. 51-52). Idealul ştiinţei în metafizică este afirmat deosebit de net. Ceea ce acuză Kant este lipsa progresului, ca trăsătură care distinge activităţile cu caracter ştiinţific.

32. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 23.
33. *Ibidem*, p. 24. Kant socotea că el a fost în măsură să instituie metafizica nu doar ca un domeniu de cercetare în care nu este loc pentru consideraţii ipotetice, ci, mai mult, ca o ştiinţă încheiată. În unul din pasajele finale ale prefeţei sale se spune că „metafizica este singura ştiinţă, care îşi poate permite o asemenea executare completă, şi anume în scurtă vreme şi cu eforturi reduse, dar unite, astfel încât posterităţii să nu-i mai rămână decât să întocmească pentru scopuri *didactice* totul după intenţiile ei, fără a-i putea mări căutuşi de puţin conţinutul. Căci nu este decât *inventarul*, sistematic ordonat, a tot ceea ce posedă prin raţiunea pură" (*ibidem*, p. 26).
34. L. Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, Timişoara, 1974, pp. 32-33.
35. Consideraţiile lui Blaga asupra condiţiei construcţiei metafizice aduc aminte de reflecţiile lui Wilhelm Dilthey, cel mai de seamă reprezentant al istorismului în gândirea germană de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi inceputul secolului XX. Lui Dilthey, metafizica i se înfăţişează drept „o stranie creatură duală". Spre deosebire de cercetările ştiinţifice, construcţiile metafizice caută şi propun soluţii ale „enigmei lumii şi a vieţii". Dar în opoziţie cu operele artistice şi cu credinţele religioase, ele încearcă să ofere asemenea soluţii cu mijloace teoretice, conceptuale şi le afirmă drept universal valabile. „Aspiraţia ei [a metafizicii – n.m., M.F.] este să soluţioneze enigma lumii şi a vieţii, în timp ce forma ei este valabilitatea universală. Cu o faţă se întoarce spre religie şi creaţie artistică, iar cu cealaltă spre ştiinţele particulare. Ea însăşi nu este nici ştiinţă, în sensul ştiinţelor particulare, dar nici artă sau religie." (W. Dilthey, *Esenţa filosofiei* [1907], traducere de R.G. Pârvu, Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 131-132.) Punctul de vedere al lui Blaga se situează într-o clară relaţie de continuitate cu poziţia lui Dilthey. Blaga propune o soluţie radicală a conflictului dintre aspiraţiile de valabilitate universală şi cele de dezvăluire a unor sensuri ultime, şi anume prin renunţarea deschis afirmată a metafizicii de a reprezenta o cunoaştere impersonală, cu valabilitate universală. Este surprinzător că, în dezvoltările sale consacrate acestei teme, în *Trilogii* şi îndeosebi în *Despre conştiinţa filosofică*, Blaga nu-l aminteşte pe Dilthey. Vezi în această privinţă Mircea Flonta, „Metafizica cunoaşterii şi sistem metafizic la

Lucian Blaga", în *Revista de Filosofie*, nr. 5-6, 1995, retipărit în *Meridian Blaga*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2000.

36. Îi datorăm lui Tudor Cătineanu o foarte sugestivă caracterizare a profilului mintal al lui Blaga, din acest punct de vedere: „Lucian Blaga îşi elaborează şi îşi evaluează propriul său sistem filosofic după chipul şi asemănarea operei de artă, a cărei primă condiţie formală este, în expresia lui Tudor Vianu, «izolarea». În propria sa conştiinţă, sistemul filosofic al lui Lucian Blaga se instituie ca un început absolut şi ca un unicat, aşa cum un «început absolut» şi un unicat este, într-un sens şi până la un punct, opera de creaţie artistică" (T. Cătineanu, „Lucian Blaga şi filosofia istoriei", postfaţă la Lucian Blaga, *Fiinţa istorică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 263).

Ideea kantiană a luminării

„Nu ştiu dacă nu se poate garanta că obstacolele în calea unui bun examen al ideilor nu provin atât din faptul că spiritul este lipsit de ştiinţă, cât din faptul că el este plin de prejudecăţi."

Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1695

„Căci regresul spre trecutul filosofiei vrea şi trebuie să fie mereu în acelaşi timp un act al autocriticii filosofice. Mai mult decât oricând înainte, mi se pare că a venit timpul ca prezentul nostru să se supună unei asemenea autocritici, să se aşeze în faţa oglinzii luminoase şi clare pe care a creat-o epoca luminării... Secolul care a identificat şi a venerat în raţiune şi în ştiinţă cea mai înaltă putere a omului nu poate şi nici nu are voie să fie pentru noi pur şi simplu unul apus şi pierdut."

Ernest Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932

Câteva observaţii preliminare

Posteritatea a fixat locul aparte pe care îl ocupă opera lui Immanuel Kant în istoria gândirii filosofice caracterizându-l pe profesorul Universităţii din Königsberg drept întemeietorul *filosofiei critice*. Kant a fost numit însă şi *filosoful luminării*[1]. Ar fi, poate, mai potrivit să se spună că autorul celor trei *Critici* a fost unul din filosofii luminării. Prin idei şi orientări fundamentale ale gândirii sale, Kant se delimitează clar de iluştrii contemporani care au făcut faima filosofiei luminilor. El nu este deist, aşa cum este Voltaire, nu întemeiază moralitatea pe sensibilitate aşa cum face Hume, nu crede că omul este bun de la natură, aşa cum socoteşte Rousseau. Într-o

eră intelectuală marcată de deism, *Critica raţiunii pure* va argumenta, cu o rigoare şi cu o minuţiozitate împinse până la limita pedanteriei, că Dumnezeu nu poate constitui obiectul unei cunoaşteri cu valoare obiectivă. În opoziţie cu acei contemporani care ar putea fi calificaţi drept „raţionalişti dintr-o bucată", Kant a despărţit clar întrebarea *Ce putem şti ?* de întrebările *Ce trebuie să facem ?* şi *Ce putem spera ?* El a contestat ceea ce „raţionaliştii dintr-o bucată" ai vremii considerau drept ceva de la sine înţeles, şi anume că raţiunea teoretică este îndreptăţită să ofere un răspuns la ultimele două întrebări în aceeaşi măsură în care ea este îndreptăţită să răspundă la prima dintre ele. În opoziţie deopotrivă cu întemeieri încărcate de prestigiu ale moralităţii şi religiei prin raţiunea speculativă sau prin sentiment, Kant şi-a construit sistemul etic şi filosofia religiei prin raportare la ceea ce a socotit a fi o facultate distinctivă a fiinţei omeneşti, facultatea pentru care a consacrat denumirea de *raţiune practică*. În sfârşit, Kant a fost printre filosofii luminării un optimist *sui generis*. El a crezut în progresul libertăţii şi moralităţii, deşi a afirmat că „răul radical" (*das radikale Böse)* este încrustat o dată pentru totdeauna în natura omului, ca fiinţă în acelaşi timp liberă şi finită.

Era, aşadar, de aşteptat ca autorul filosofiei critice să formuleze propriul său răspuns la întrebarea „Ce este luminarea ? ". Răspunsul poate fi găsit într-un scurt articol cu acest titlu, scris în anul 1784. Textul va putea fi citit drept elaborarea unei observaţii pe care o întâlnim în prefaţa primei ediţii a *Criticii raţiunii pure*, carte care apare trei ani mai inainte, în 1781. Referindu-se la „judecata matură a epocii, care nu se mai lasă înşelată de o ştiinţă falsă", Kant observă într-o notă de subsol :

> Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. *Religia*, prin *sanctitatea* ei, şi *legislaţia*, prin *maiestatea* ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli întemeiate şi nu pot pretinde stima sinceră pe care raţiunea o acordă numai aceluia care a putut face faţă examenului ei liber şi public[2].

Sugestia mea este că răspunsul lui Kant la întrebarea „Ce este luminarea ? " conţine tocmai justificarea pe care o dă filosoful dreptului de a supune religia şi legislaţia, ca realităţi istorice, examenului

critic *liber* şi *public* şi raţiunii omeneşti. Ceea ce oferă Kant este, de fapt, o încercare de a susţine îndreptăţirea unui examen critic public, desfăşurat „înăuntrul graniţelor raţiunii", a oricăror instituţii, forme de viaţă sau tradiţii. În textul articolului se fac referiri îndeosebi la dreptul oamenilor de a face uz de propria lor raţiune în examenul critic al formelor vieţii religioase, al instituţiilor religioase şi, într-o măsură mai mică, în examenul critic al legislaţiei.

Premisa întregii argumentări, o premisă neformulată ca atare, este cea a supremaţiei raţiunii, a calităţii ei de tribunal suprem îndreptăţit să judece, să accepte sau să respingă orice fel de pretenţii ce privesc cunoaşterea sau moralitatea. Este potrivit să ne oprim puţin asupra acestei premise, asumate în mod tacit în demersul lui Kant.

Recunoaşterea şi afirmarea autorităţii supreme a raţiunii este neîndoielnic unul din motivele dominante ale epocii de cultură şi ale mişcării filosofice desemnate prin cuvântul german *Aufklärung*. Nu puţini dintre gânditorii reprezentativi ai epocii luminării au acceptat însă autoritatea raţiunii fără un examen critic prealabil al formelor şi capacităţilor acesteia, a întinderii domeniului ei legitim de aplicare. Altfel spus, ei au afirmat suveranitatea raţiunii într-un mod mai mult sau mai puţin necritic. Tocmai din această perspectivă putem înţelege cel mai bine radicalitatea demersului lui Kant, ca filosof al luminării. Punctul de plecare al operei sale de deplină maturitate, pe care o inaugurează *Critica raţiunii pure*, ar putea fi formulat astfel : *critica* în sensul originar al termenului (grecescul *krinen* semnifică *a distinge*, *a judeca*, *a supune judecăţii*), reprezintă unica sursă şi instanţă de întemeiere a unei judecăţi legitime. Dacă însă orice examen critic constituie un exerciţiu al raţiunii, înseamnă că primul pas al criticii va trebui să fie examenul critic al organului criticii, adică al raţiunii înseşi. Este tocmai sarcina pe care şi-a asumat-o Kant. În acest sens, s-ar putea aprecia că opera filosofică a lui Kant a însemnat ducerea până la capăt a ideii luminării, înfăptuirea deplină a programului filosofiei luminării. În gândirea lui Kant, filosofia critică şi filosofia luminării par să fie de nedespărţit. Secolul criticii este secolul luminării.

În ceea ce a numit *critica raţiunii*, Kant a mers pe o cale nouă, încă neîncercată, cea a *analizei*. Considerând cunoaşterea noastră despre lume, ca şi mobilurile ca determinaţii ale voinţei, drept ceva dat, filosoful şi-a propus să distingă şi să despartă în fiecare caz

componentele sensibile, empirice de cele pure, raţionale, *a priori*. Kant a identificat şi caracterizat, mai întâi, componentele empirice şi componentele pure, *a priori*, a căror reunire constituie cunoaşterea noastră prin experienţă[3]. Formulând conceptele şi principiile raţiunii teoretice pure, Kant a instituit instanţa menită să judece toate pretenţiile la o cunoaştere cu valoare obiectivă. Urmând aceeaşi cale, filosoful a distins între determinaţiile voinţei şi acţiunii oamenilor ca fiinţe naturale şi determinaţiile voinţei şi acţiunii lor ca fiinţe autonome, libere. Raţiunea pură în calitate de sursă şi sediu al acelor determinaţii ale voinţei prin care omul se afirmă ca fiinţă liberă, ca fiinţă morală, este ceea ce Kant a numit *raţiune practică*. El a socotit principiile raţiunii practice, ca şi principiile raţiunii teoretice pure de altfel, drept legi pe care raţiunea şi le dă ei înseşi. Spre deosebire de orice reguli bazate pe experienţă, aceste principii posedă atributele necesităţii şi universalităţii. Pentru Kant, ele au o valoare absolută. Suveranitatea raţiunii teoretice şi practice pure rezidă tocmai în aceea că ea respectă şi urmează doar principiile sau legile pe care şi le dă ea însăşi. Raţiunea pură este în acest sens *autolegislatoare*. A afirma că raţiunea pură este autolegislatoare este totuna cu a afirma că principiile ei sunt principiile supreme ale evaluării, ale judecăţii critice, atât în sfera cunoaşterii, cât şi în cea a moralităţii. Critica raţiunii teoretice pure şi critica raţiunii practice pure – nucleul operei filosofice a lui Kant – vor putea fi caracterizate, aşadar, drept întemeierea sau justificarea pretenţiei raţiunii de a constitui tribunalul suprem, o instanţă ale cărei sentinţe sunt definitive, în sensul că o instanţă de apel situată deasupra raţiunii pure nu mai este, în genere, posibilă. Nici un alt proiect de întemeiere a autorităţii raţiunii nu a avut o amploare şi ambiţii comparabile cu cele ale criticii kantiene a raţiunii pure.

Cum devine posibilă luminarea ca eliberare de sub tutelă

Orientarea generală a gândirii lui Kant, cântărită cu măsura epocii sale, pare să fi fost pronunţat antielitară. Kant sublinia, desigur, distincţia dintre „cei ce gândesc cu mintea lor" (*Selbstdenkende*) şi gloată, formată din cei care sunt robi ai prejudecăţilor, care urmează

orbeşte tradiţia şi acceptă necritic dictatul autorităţilor exterioare de orice fel[4]. Dar el crede, totodată, că raţiunea, facultatea ce conferă fiinţei omeneşti autonomie, organul cercetării critice, există în stare latentă, ca dispoziţie, la fiecare membru al speciei. Educaţia intelectuală şi exerciţiul pot constitui, desigur, un stimulent important în dezvoltarea capacităţilor oamenilor de a face uz de propria lor raţiune. Ele nu sunt însă câtuşi de puţin suficiente pentru înfăptuirea acestui obiectiv. Decisive sunt, până la urmă, hotărârea individului de a-şi asuma condiţia de fiinţă liberă, autonomă, curajul său, care îi îngăduie să facă faţă presiunii şi forţei de intimidare pe care le exercită opinii larg acceptate, obiceiuri şi instituţii consacrate ca tradiţie. Iar tăria de caracter, cutezanţa de a te afirma ca *persoană* prin uzul acelei facultăţi a cărei exercitare face din om o fiinţă liberă, nu depind în mod hotărâtor de nivelul de instrucţie şi cultură. Gândirea critică, dar şi moralitatea, nu sunt pentru Kant mărimi ce variază monoton odată cu gradul de instrucţie şi de cultură şi, cu atât mai puţin, cu locul pe care îl ocupă indivizii pe scara socială[5]. Evidenţierea orientării antielitare a gândirii lui Kant mi se pare importantă pentru a înţelege mai bine de ce el acuză comoditatea sau lenea şi laşitatea drept principalele obstacole care împiedică ieşirea oamenilor din starea de minorat, o stare la care ei se condamnă singuri atât timp cât nu reuşesc să facă uz de propria lor raţiune. Imperativul kantian „Ai curajul de a te sluji de propria ta minte!", imperativ pe care filosoful îl numeşte „deviza luminării", reprezintă un apel adresat tuturor oamenilor. Este invitaţia adresată fiecărui om de a se împlini ca fiinţă omenească, de a deveni o *persoană*.

În textul care debutează cu formularea acestei devize, expresii ca *minorat, majorat, tutelă, tutori* merită, cred, întreaga noastră atenţie. Din punct de vedere civil şi legal membrii unei comunităţi se împart, cum se ştie, în majori şi minori. Prin dezvoltarea naturală a capacităţilor lor, ei încetează odată cu trecerea timpului să fie minori şi devin majori. Atingerea majoratului nu implică un efort deosebit şi nu va putea fi socotită, prin urmare, un merit personal. Altfel stau lucrurile dacă îi judecăm pe oameni din punctul de vedere al principiului suprem al raţiunii practice, principiul libertăţii. Ei pot fi împărţiţi acum din nou în minori şi majori. Sunt minori sau sub

tutelă toţi cei care, datorită incapacităţii de a face uz de propria lor raţiune, acceptă fără examen critic opinii, obiceiuri, reguli de comportare, instituţii, ierarhii consfinţite prin vechime, tradiţie şi autoritate. Ei sunt *sub tutelă* deoarece, în ochii lor, autoritatea supremă este ceva ce vine din afară : opinia dominantă, tradiţia, instituţiile consacrate. Instanţe exterioare sunt *tutorii* lor. Individul iese de sub tutelă de îndată ce învaţă să se folosească de raţiune, recunoscând principiile acesteia drept singura sursă de autoritate necondiţionată. El devine astfel *major* într-un sens superior al cuvântului. Epoca luminării stă sub semnul îndemnului eliberării de sub tutelă, al ieşirii dintr-un minorat în care oamenii se găsesc din propria lor vină. Emanciparea pe care o reprezintă pentru individ câştigarea capacităţii de a face uz de propria lui raţiune, prefacerea lui într-o fiinţă autonomă, liberă, într-o *persoană*, este rezultatul unui efort propriu, un efort care nu poate fi evitat sau cruţat în nici un fel prin asistenţa unor factori din afară. Împotrivirile care trebuie învinse sunt uriaşe, căci socializarea individului nu este până la urmă decât procesul în care îi sunt inculcate, cu mijloace mai mult sau mai puţin autoritare, opiniile dominante, obiceiurile, datinile, moravurile şi respectul necritic faţă de anumite autorităţi, proprii ambianţei umane în care se naşte şi creşte. Fără o energică sforţare şi fără foarte mult curaj ieşirea din minorat, scuturarea jugului prejudecăţilor este, aşadar, cu neputinţă.

> Raţiunea este, într-adevăr, un principiu activ, care n-ar trebui să împrumute nimic de la simpla autoritate a altuia şi nici de la experienţă, dacă este vorba de aplicarea ei *pură*. Dar indolenţa îi obligă pe foarte mulţi să calce mai bine pe urmele altora decât să-şi încordeze propriile lor forţe intelectuale. Astfel de oameni nu pot fi niciodată altceva decât simple copii ale celorlalţi ; şi dacă toţi ar fi la fel, atunci lumea ar rămâne veşnic pe loc.[6]

Ceea ce nu înseamnă a contesta însemnătatea pe care o poate avea pentru emanciparea individului îndrumarea pe care o oferă exemplele bune. Se pune în mod firesc întrebarea cum poate fi înlesnită şi impulsionată ieşirea din minorat, eliberarea de sub tutelă a unui număr cât mai mare de oameni ?

Kant credea că în această privinţă este importantă, în primul rând, dobândirea şi extinderea libertăţii de exprimare publică a celor pe care îi numeşte *Selbstdenkende*. Ni se sugerează că îndemânarea de a face uz de propria raţiune se deprinde, de cele mai multe ori, prin ucenicie. Cei dispuşi să-şi asume efortul şi înzestraţi totodată cu îndrăzneala necesară pentru a încerca ieşirea de sub tutelă au nevoie, înainte de toate, de modele pe care le pot oferi cei care sunt deja majori. Atât timp cât lipseşte libertatea de exprimare publică a judecăţii critice asemenea oameni nu îşi pot însă exercita influenţa lor eliberatoare. De aceea tocmai afirmarea libertăţii de expresie inaugurează era luminării. Kant o spune explicit: „Pentru această luminare nu se cere însă nimic altceva decât *libertate*; şi anume cea mai nevătămătoare din tot ce s-o fi numind libertate, anume aceea de a face în toate privinţele *uz public* de raţiunea sa". La adresa celor ce nesocotesc dreptul la exprimare liberă a opiniei, prin interzicerea discuţiei publice şi prin reprimarea judecăţii critice asupra a tot ce este rezultat al gândirii şi act al voinţei oamenilor, independent de vechimea tradiţiei şi de înălţimea autorităţii care le proclamă, Kant nu găseşte cuvinte destul de aspre. El vorbeşte de „o crimă împotriva naturii umane a cărei determinare originară constă tocmai în această înaintare în luminare". O înaintare ce se exprimă în ieşirea de sub tutelă, în emanciparea pe care o ating toţi aceia care nu mai recunosc o autoritate ce se situează deasupra principiilor sădite în propria lor fiinţă, principii pe care ajung să le recunoască şi de care învaţă să asculte.

Progresul luminării, acel progres în care Kant şi-a investit speranţele sale de mai bine pentru întreaga omenire, nu va putea fi însă decât unul lent. Lent, mai întâi, deoarece câştigarea libertăţii de exprimare publică pentru cei capabili să facă uz de propria lor raţiune este un drum pe care se înaintează pas cu pas. Mai mult, Kant pare să fi fost conştient că această înaintare nu va fi una liniară, ci una ameninţată de reculuri, de reveniri la stări mai „barbare". Iar cursul evenimentelor i-a confirmat cele mai rele presimţiri pe care le-ar fi putut avea în această privinţă. Răspunsul lui Kant la întrebarea „Ce este luminarea?" a fost scris şi publicat în ultimii ani ai domniei lui Friedrich al II-lea. Drepturile de exprimare publică pe care acest

monarh le-a acordat supuşilor săi, drepturi care i-au adus de altfel stima sinceră a lui Kant[7], au putut să fie apreciate mai bine abia după moartea sa. Urmaşul lui Friedrich cel Mare pe tronul Prusiei, Friedrich Wilhelm al II-lea, a inaugurat prin edictul său privitor la religie din iulie 1788 o campanie sistematică de prigonire a mişcării luministe. Publicarea cărţii sale *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* i-a atras lui Kant, pe atunci în vârstă de 72 de ani, o admonestare severă. Aceasta a fost o lecţie pentru toţi cei înclinaţi să creadă într-o înaintare rapidă şi irezistibilă a luminării. Dincolo de oprelişti şi restricţii, care limitează libertatea de exprimare, există însă şi un alt motiv care face ca această înaintare să fie una lentă. Acţiunea eliberatoare pe care o exercită discuţia publică liberă a ideilor, instituţiilor şi tradiţiilor îşi poate exercita influenţa doar în timp. Se cere o imensă stăruinţă, desfăşurată în perioade lungi de timp, pentru a reforma forme de viaţă şi instituţii a căror funcţionare de fiecare clipă nu este decât un îndemn la respectarea necondiţionată a directivelor unei autorităţi ce se sustrage controlului criticii raţionale.

Kant, care a remarcat odată că omul este făcut dintr-un lemn strâmb, era de altfel destul de rezervat în aşteptările sale. A cere de la oameni înţelepciunea (*Weisheit*), înţeleasă drept utilizare practică pe deplin adecvată a raţiunii, i se părea a cere prea mult. Căci o asemenea utilizare presupune respectarea a trei maxime care, fiecare în parte şi cu atât mai mult toate împreună, exprimă pretenţii deosebit de înalte: 1) gândire de sine stătătoare; 2) gândire în care, prin comunicare cu semenii, te situezi pe punctul lor de vedere, te pui în locul lor; 3) gândire consecventă[8]. Din punctul de vedere al acestor cerinţe, Kant a crezut, desigur, că încă mult timp va persista o deosebire între o elită şi restul oamenilor, în ipoteza că deosebirile vor putea fi vreodată şterse. Astăzi putem aprecia mai bine uriaşa inerţie care se opune progresului luminării, aşa cum l-a înţeles Kant. Chiar şi optimismul filosofului în ceea ce priveşte forţa de antrenare pe care ar deţine-o exerciţiul raţiunii în discuţia publică ne va putea apărea drept unul excesiv.

Îmbunătăţiri graduale în condiţiile asigurării păcii civile

Convingerea lui Kant pare să fi fost că prefaceri cu adevărat revoluţionare pot surveni doar în sfera activităţilor intelectuale ale oamenilor. Revoluţii filosofice sau ştiinţifice sunt posibile, dar nu şi revoluţii în viaţa unei societăţi. Este adevărat că o mişcare de răzvrătire poate înlătura uneori stăpânitori care îşi folosesc în mod arbitrar puterea. Dar eliberarea oamenilor de tirania prejudecăţilor, dobândirea capacităţii de a face uz de propria lor raţiune şi câştigarea sprijinului popular pentru îmbunătăţiri graduale ale instituţiilor şi formelor de viaţă este o operă de lungă durată. Într-o epocă dominată de înfruntarea dintre susţinătorii Revoluţiei franceze şi adversarii ei ultraconservatori, Kant şi-a afirmat încrederea că singura cale a schimbărilor îndrumate de raţiune în viaţa colectivităţilor omeneşti este calea reformei. Întrebarea „revoluţie sau reformă?" nu era în acele vremuri la ordinea zilei. Şi totuşi, Kant pare să fi sugerat un răspuns la această întrebare care va prilejui mai târziu intense şi prelungite înfruntări pe scena dezbaterilor politice şi filosofice[9]. Răspunsul său este conţinut într-o distincţie ce ocupă un loc central în scrierea asupra luminării, distincţia dintre uzul public şi uzul privat al raţiunii.

Kant numeşte *uz public al raţiunii* acea utilizare critică sau constructivă a raţiunii pe care o întâlnim la cel care comunică punctul său de vedere în probleme de interes general tuturor celor interesaţi. El are în vedere cu deosebire exprimările învăţatului (*Gelehrte*) în faţa publicului său, a lumii cititorilor. Prin expresia *uz privat al raţiunii*, Kant desemnează restricţii în utilizarea raţiunii care trebuie impuse, crede el, persoanelor ce deţin funcţii publice. Aceste persoane reprezintă verigi ale unui sistem de comandă-execuţie cu structură ierarhică. Care este sensul acestei distincţii şi care este miza ei? Ceea ce constatăm, la prima vedere, este că filosoful cere libertate neîngrădită de exprimare în faţa lumii cititorilor şi, totodată, acceptă şi chiar recomandă îngrădirea ei pentru persoane ce ocupă funcţii publice. Ofiţerul, funcţionarul sau preotul sunt obligaţi să execute dispoziţiile superiorilor lor chiar şi atunci când au serioase obiecţii

critice faţă de acestea. Cetăţeanul trebuie să-şi îndeplinească acele obligaţii faţă de stat pe care i le prescriu legile în vigoare, chiar dacă are bune temeiuri să le socotească nedrepte. Expresia *uz privat al raţiunii* pare să sugereze că toţi aceştia ar trebui să păstreze asemenea consideraţii critice doar pentru ei, adică să se abţină a le face publice. Altfel spus, aceste persoane nu ar trebui să se exprime public în chestiuni ce privesc îndatoririle lor de ordin instituţional. Conduita lor ar trebui să urmeze maxima exprimată în mod popular prin formula: „Gândeşte ce vrei, dar fă ce ţi se spune". Nu se refuză însă, oare, în acest fel unui mare număr de oameni dreptul de a face uz public de raţiunea lor? Nu se contrazice, oare, Kant?

Pentru a obţine unele clarificări va trebui să răspundem, mai întâi, la două întrebări: „Credea, oare, Kant că persoanele care ocupă funcţii într-o ierarhie trebuie lipsite de dreptul de a face uz în mod public de propria lor raţiune?"; „Dacă nu credea acest lucru, atunci ce sens mai are distincţia sa dintre uzul public şi uzul privat al raţiunii?".

Răspunsul la prima întrebare este unul categoric negativ. Kant distinge clar între calitatea unei persoane de a fi deţinătoarea unei funcţii publice şi calitatea sa de „învăţat". În ultima calitate, ea are dreptul să comunice consideraţii critice precum şi propuneri de îmbunătăţire în probleme de interes general tuturor membrilor colectivităţii. Ca verigă într-un sistem de comandă-execuţie cu structură ierarhică, oricine va trebui să execute dispoziţiile superiorilor, indiferent dacă le socoteşte raţionale sau nu. Aceeaşi persoană, în calitate de „învăţat", va avea însă dreptul şi chiar obligaţia morală de a comunica opiniei publice consideraţii critice şi propuneri de îmbunătăţire, inclusiv consideraţii şi propuneri ce privesc instituţia în care lucrează. Drepturile la folosire publică a raţiunii ale persoanelor ce deţin slujbe în instituţii organizate ierarhic sunt aceleaşi ca şi cele ale tuturor semenilor lor.

Ce vizează, în acest caz, distincţia pe care o face Kant între uzul public şi uzul privat al raţiunii? Iată un răspuns concis la această întrebare: menţinerea în orice fel de condiţii şi situaţii a domniei legii, a ordinii şi a funcţionării normale a instituţiilor publice. Pentru Kant pacea publică şi domnia legii reprezentau cel mai mare bun, tot

aşa cum pacea a fost socotită de el bunul suprem în relaţiile dintre state şi dintre popoare. Acea societate a cetăţenilor luminaţi la care visa Kant este societatea în care fiecare respectă legile, reglementările prescrise de instituţiile existente, execută dispoziţiile pe care le primeşte ca membru al unei structuri ierarhice şi totodată are asigurat dreptul de a critica aceste legi şi reglementări, de a face orice fel de propuneri de schimbare şi îmbunătăţire precum şi de a acţiona pentru a obţine un sprijin cât mai larg pentru înfăptuirea propunerilor proprii sau a altor propuneri pe care le sprijină. Dar oricât de mare şi de legitimă ar fi la un moment dat nemulţumirea unora faţă de anumite legi, reglementări instituţionale sau dispoziţii pe care trebuie să le execute în calitate de persoane cu funcţii publice, Kant nu le va recunoaşte acestora dreptul la nesubordonare şi la revoltă. Convingerea lui neclintită a fost că pierderea va fi mai mare decât câştigul ori de câte ori preţul schimbării va fi tulburarea păcii civile, afectarea gravă a funcţionării normale a instituţiilor unei colectivităţi.

Oamenii cu stare de spirit revoluţionară îl vor putea socoti pe Kant conservator, iar conservatorii drept un gânditor revoluţionar, care nu acordă tradiţiei respectul ce i se cuvine. Kant nu a fost însă nici una, nici alta. Conflictul lui cu cei care acceptă, drept preţ al schimbărilor ce se impun ca necesare celor ce sunt capabili să-şi folosească raţiunea, violenţa, suprimarea, fie şi provizorie, a domniei legii (anarhia), precum şi blocarea funcţionării instituţiilor, cu toate consecinţele ce decurg de aici pentru viaţa oamenilor, era unul ireconciliabil. Anarhia şi teroarea revoluţionară erau în ochii săi nenorociri la fel de mari ca şi războaiele dintre state. Scopuri oricât de înalte nu le pot justifica. Frecvenţa şi amploarea acestora indică cel mai bine distanţa la care se află omenirea în întregul ei sau o anumită comunitate de o „epocă luminată". Intransigenţa lui Kant în respingerea oricărei atingeri care ar putea fi adusă autorităţii legii şi ordinii publice a fost una extremă. El nu ar fi aprobat mişcările de nesupunere civică din vremuri mai apropiate. Poziţia lui ne îndeamnă să reflectăm, considerând balanţa pierderi-câştiguri şi în lumina experienţelor mai noi, asupra bunei întemeieri raţionale a acelor acţiuni şi mişcări care îşi propun să forţeze înfăptuirea unor schimbări şi îmbunătăţiri socotite necesare prin încălcarea legii.

Kant nu a fost, totodată, un *conservator*, cel puţin în sensul curent al termenului. Există o tensiune evidentă între ideea kantiană a luminării şi conservatorismul social, politic, educaţional sau religios. Nici o legislaţie, nici o tradiţie, nici o instituţie nu au în ochii lui Kant legitimitate şi drept la existenţă dacă ele nu se pot justifica în faţa tribunalului raţiunii. Dar această atitudine va fi greşit înţeleasă dacă va fi interpretată drept ostilitate faţă de tradiţie în genere. Punctul de vedere al lui Kant este că vor trebui acceptate şi susţinute doar acele tradiţii care trec cu succes examenul criticii raţionale. Vechimea formelor de viaţă şi a instituţiilor, sprijinul pe care îl oferă acestora autoritatea secolelor sau a unei mari personalităţi, nu sunt suficiente pentru a asigura dreptul lor la existenţă şi la perpetuare. Tot ceea ce nu rezistă examenului critic al raţiunii merită, aşadar, să fie înlăturat. Din această perspectivă, lipsa de reverenţă a lui Kant pentru tradiţii încărcate de prestigiul vechimii le-a putut apărea conservatorilor din vremea sa drept o poziţie de-a dreptul subversivă. Şi aveau bune temeiuri să o privească în acest fel. Într-adevăr, problema legitimării legislaţiei va fi pusă de Kant în termenii următori: dacă poporul, colectivitatea care este supusă legilor, şi-ar impune aceste legi prin consensul membrilor ei luminaţi, capabili să facă uz de propria lor raţiune, atunci această legitimare va fi deplină. Ceea ce nu poate accepta o colectivitate de oameni luminaţi în toate cele ce privesc propria ei viaţă, nici o autoritate civilă, bunăoară un monarh, nu este îndreptăţită să decidă. Voinţa acestuia, ca şi a oricărei alte autorităţi, are legitimitate numai în măsura în care este în acord cu voinţa supuşilor săi luminaţi. În toate cele ce privesc viaţa publică, cât şi în cele ce privesc ideile şi credinţele oamenilor, *Caesar non est supra grammaticos*[10]. Libertatea de expresie şi de conştiinţă, unită cu toleranţa, nu poate constitui un pericol pentru pacea civilă şi ordinea publică. Permisiunea acordată cetăţenilor de a face uz de raţiunea lor în examenul critic liber al legislaţiei existente şi în formularea de propuneri pentru îmbunătăţirea ei nu poate decât să consolideze autoritatea legii. Kant credea că acolo unde este asigurată libertatea discuţiei asupra tuturor chestiunilor de interes general nu vor exista motive de îngrijorare în ceea ce priveşte liniştea publică şi unitatea obştei.

Afirmarea supremaţiei raţiunii în dezbateri şi decizii ce privesc problemele vieţii publice va promova o abordare de tip reformist: prin critică raţională şi propuneri constructive spre îmbunătăţiri graduale, în condiţiile menţinerii păcii civile şi a ordinii publice. Libertatea criticii şi a iniţiativelor reformiste precum şi domnia legii vor trebui să fie în egală măsură asigurate. Legile şi instituţiile vor trebui să-şi păstreze neatinsă autoritatea până ce vor fi reformate. Nimic nu le poate însă pune la adăpost de schimbări de îndată ce necesitatea reformării lor a fost recunoscută de raţiunea celor chemaţi să judece şi să decidă. Convingerea lui Kant a fost că doar afirmarea tot mai puternică a vocaţiei critice şi inovatoare a raţiunii poate conduce spre o societate mai umană. În acest sens, el va putea fi socotit un precursor al marelui curent al gândirii liberale europene.

Luminarea ca emancipare religioasă

Altfel decât în alte ţări, în primul rând în Franţa, luminarea nu a fost în Germania o mişcare de distanţare faţă de religie, ci, mai degrabă, o mişcare de emancipare religioasă. Ceea ce îi apropie pe exponenţii ei de seamă este năzuinţa de interiorizare a religiei, de accentuare a conţinutului ei moral, o tendinţă inaugurată deja de Reformă şi promovată de ceea ce am putea numi „spiritul general al protestantismului". Emanciparea a fost gândită nu ca emancipare *de* religie, ci drept emancipare *prin* religie şi ca emancipare religioasă. Una dintre dominantele evoluţiei intelectuale şi spirituale în secolul al XVIII-lea german, emanciparea religioasă, va căpăta expresia cea mai elaborată şi cea mai înaltă în filosofia religiei a lui Kant. Câteva sumare consideraţii istorice sunt în măsură să susţină această afirmaţie.

Aşa-numita „teologie luministă protestantă" sau „teologie protestantă a luminării" a fost o mişcare de emancipare religioasă. Autori ca Hermann Samuel Reimarus şi Johann Salomo Semler distingeau religia adevărată, religia naturală sau lăuntrică ce îi uneşte pe toţi oamenii ca fiinţe raţionale şi sensibile, de religiile istorice şi confesionale care îi despart. Forma particulară de expresie pe care o

capătă religia naturală în cărţile de bază ale marilor confesiuni religioase va fi explicată de ei prin deosebirile în condiţiile şi formele de viaţă proprii diferitelor comunităţi omeneşti. Distanţarea de ortodoxismul vechii teologii protestante se profilează în mod clar. Religiile şi bisericile vor fi socotite în primul rând forţe morale, iar educaţia morală va fi considerată principala menire a unei comunităţi religioase. Isus Cristos este înfăţişat drept propovăduitor al unei învăţături morale şi îndrumător pe calea vieţii virtuoase. Semler, care a fost începând din anul 1753, profesor de teologie la universitatea protestantă din Halle, distingea între mărturia omenească a revelaţiei, ce stă sub semnul timpului, şi cuvântul lui Dumnezeu. El prevenea împotriva confundării tradiţiei creştine orale şi scrise cu acest cuvânt al lui Dumnezeu. Religia naturală, înţeleasă în primul rând ca învăţătură atemporală, morală, este instituită drept instanţă de evaluare şi de critică a religiilor istorice[11].

Gândirea lui Gotthold Ephraim Lessing, un autor încă surprinzător de puţin cunoscut la noi, ilustrează foarte bine înţelegerea luminării ca emancipare religioasă. În evoluţia spirituală a omenirii în general, în istoria ideilor şi credinţelor religioase în particular, Lessing percepe şi relevă o mişcare treptată, dar irezistibilă, spre desăvârşire, spre absolut. Prin acest motiv fundamental al gândirii sale, el a fost socotit, pe drept cuvânt, precursorul idealismului german. Dezvoltarea conştiinţei religioase are loc, pentru Lessing, prin depăşirea conţinutului istoric limitat al religiilor pozitive. Acestea nu sunt decât forme imperfecte, trecătoare, care marchează progresul conştiinţei religioase spre termenul său final care este religia naturală, înţeleasă drept religie a raţiunii (*Vernunftreligion*). Căci în succesiunea istorică a religiilor pozitive Dumnezeul religiei naturale i se dezvăluie în măsură crescândă omului. În acest sens dogmele religiilor pozitive nu sunt adevăruri absolute, cum susţineau şi susţin şi astăzi teologii conservatori, dar nici născociri arbitrare ale oamenilor, aşa cum sugerau deiştii vremii. În opoziţie cu unii şi cu ceilalţi, Lessing apreciază dezvoltarea religiilor pozitive, în succesiunea lor istorică, drept o educaţie progresivă a neamului omenesc[12]. Ca şi Kant, Lessing a considerat creştinismul drept cel mai de seamă pas care a fost făcut spre adevărul lăuntric pe care îl exprimă parţial şi

imperfect toate religiile revelate. În notele sale privitoare la „geneza religiilor revelate" această idee va fi exprimată cu o claritate ce nu lasă nimic de dorit:

> Toate religiile pozitive şi revelate sunt, aşadar, în egală măsură adevărate şi false. În egală măsură adevărate deoarece pretutindeni a fost în egală măsură necesar ca oamenii să se pună de acord asupra a numeroase lucruri şi să realizeze înţelegere şi unitate în religia publică. În egală măsură false deoarece toate acelea asupra cărora se realizează un acord nu stau atât alături de ceea ce este esenţial, cât îl slăbesc şi îl înlătură. Cea mai bună religie revelată sau pozitivă este cea care conţine cele mai puţine adaosuri la religia naturală, cea care limitează cel mai puţin efectele bune ale religie naturale[13].

Mesajul unei asemenea viziuni nu poate fi decât îndemnul la o deplină toleranţă religioasă. Într-o transfigurare poetică remarcabilă, acest mesaj străbate şi cunoascuta dramă a lui Lessing, *Nathan înţeleptul*.

Ca şi Lessing, Kant a înţeles emanciparea religioasă drept ridicare de la religiile pozitive la *religia raţiunii*. În scrierile sale, acest concept capătă însă contururi clare, schiţate prin delimitarea netă faţă de conceptul deist al „religiei raţiunii". Una dintre concluziile majore ale criticii kantiene a întinderii şi limitelor cunoaşterii cu valoare obiectivă este că Dumnezeu nu poate deveni obiect al raţiunii teoretice, speculative. Existenţa lui Dumnezeu, precum şi enunţuri despre natura şi atributele sale nu pot fi întemeiate în limitele raţiunii teoretice. Este un verdict distrugător îndreptat în egală măsură împotriva încercărilor raţionaliştilor de factură mai tradiţională de a împăca raţiunea cu credinţa printr-o fundamentare raţională a dogmelor religiei revelate, cât şi împotriva tentativelor unor raţionalişti mai radicali, a deiştilor, de a proba printr-o argumentare constrângătoare existenţa lui Dumnezeu şi de a fundamenta în acest fel religia naturală. Evidenţierea caracterului iluzoriu al argumentelor deiste nu înseamnă însă renunţarea la proiectul unei religii întemeiate pe raţiune. Acest proiect va căpăta o elaborare nouă, originală în filosofia autorului *Criticii raţiunii pure*. Religia „în limitele raţiunii" înseamnă pentru Kant întemeierea religiei pe moralitate, aşadar pe

raţiunea practică. Omul ca fiinţă autonomă, ca fiinţă care acţionează în mod liber, recunoaşte raţiunea practică drept autoritate supremă. Iar recunoaşterea autorităţii raţiunii înseamnă aceptarea supremaţiei legii morale, ceea ce conduce inevitabil la religie. Religia, considerată în mod subiectiv, reprezintă pentru Kant „recunoaşterea tuturor îndatoririlor noastre ca porunci divine". Doar câteva cuvinte despre această „trecere" (*Übergang*) de la moralitate la religie, una dintre temele centrale ale scrierii mai târzii a lui Kant, intitulată în mod semnificativ *Religia în limitele raţiunii pure*.

Ţelul sau sensul ultim al acţiunii libere, al acţiunii conduse de raţiunea practică, este „binele suprem". Iar premisele necesare ale binelui suprem sunt existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului. Kant le numeşte *postulate ale raţiunii practice pure*, în sensul că numai existenţa lor face posibil binele suprem, înţeles drept reunire a purtării virtuoase şi a fericirii. Dumnezeu, ca fiinţă perfectă, şi nemurirea sufletului primesc astfel o justificare practică (morală), dar nu o întemeiere teoretică. Ele sunt asigurate doar prin natura *a priori*, absolută, necondiţionată a legii morale. Potrivit ideii binelui suprem, omul care urmează legea morală, care acţionează în toate împrejurările „din datorie" (*aus Pflicht*) merită să fie fericit. Or, după cum se ştie, în lumea sensibilă conduita morală nu garantează o fericire proporţională. Iată de ce omul virtuos are cele mai puternice motive să creadă în intervenţia reparatorie a unei puteri superioare. Această putere va trebui să fie atotştiutoare pentru a nu se înşela în ceea ce priveşte dreptul la fericire al fiecăruia, atotputernică pentru a putea înfăptui în mod constant o împărţire proporţională a fericirii şi sfântă pentru a o putea înfăptui fără greşeală. Suntem conduşi astfel la ideea fiinţei supreme, ca ideal moral şi drept garanţie a ordinii morale, al triumfului final al moralităţii. „Aşadar, morala duce inevitabil la religie, extinzându-se astfel spre ideea unui legiuitor moral, autoritar, situat în afara omului..."[14] Religia, înţeleasă drept credinţă în existenţa unui legiuitor suprem, are pentru Kant o substanţă exclusiv morală. Omul care va urma imperativul moral doar în aşteptarea răsplăţii şi de frica pedepsei dincolo de mormânt nu va fi pentru Kant o fiinţă autonomă, liberă, şi, prin urmare, un subiect moral. Deoarece voinţa lui Dumnezeu este determinată doar de

legea morală, a acţiona potrivit voinţei lui înseamnă a acţiona potrivit prescripţiilor raţiunii practice pure, prescripţii pe care le exprimă diferitele formulări ale imperativului categoric. Este tocmai sensul în care religia adevărată, religia raţiunii, va fi caracterizată de Kant drept „recunoaşterea tuturor îndatoririlor noastre drept porunci divine". Înţeleasă în acest fel, religia nu va mai fi fundamentul moralităţii, ci doar o consecinţă de neevitat a acceptării dictatului necondiţionat al legii morale.

Dacă credinţa religioasă nu are voie să contrazică raţiunea şi dacă progresul conştiinţei religioase constă în ridicarea de la religia revelată, centrată pe cult, la religia raţiunii, al cărei nucleu îl constituie moralitatea, rezultă că străduinţele autorului *Criticilor* vor fi îndreptarte spre o interpretare morală a religiei creştine, iar concluzia va fi că ea trebuie să fie curăţată de tot ceea ce nu poate fi întemeiat prin raţiunea practică pură. În scrierea lui despre religie, Kant se va strădui să releve în tradiţia creştină înţelesuri ce sunt în armonie cu imperativele legii morale, imperative pe care le va caracteriza drept *învăţăturile cele mai sfinte ale raţiunii*. El va aprecia Biblia drept o scriere cu o uriaşă forţă de înrâurire morală. Chiar şi istorisirile despre minuni ce pot fi intâlnite aici vor fi acceptate drept un mijloc de întărire a autorităţii mesajului moral[15]. Kant socotea că învăţătura, ca şi acţiunile oricărei Biserici vor trebui să fie judecate în raport cu contribuţia pe care o aduc la educaţia morală a credincioşilor. Chiar dacă numai credinţa bazată pe raţiunea practică poate răspunde preocupării morale, va trebui să ţinem seama de slăbiciunea fiinţei omeneşti şi să apreciem tradiţii religioase întemeiate pe dogme revelate, în măsura în care ele nu resping interpretarea morală a acestor dogme şi, în acest fel, progresul emancipării religioase. Kant aprobă, bunăoară, rugăciunea dacă prin ea sunt consolidate convingerile morale, dar o respinge de îndată ce rostul ei va fi împlinirea unei dorinţe egoiste. Filosoful aprobă cuminecătura ca semn simbolic al unităţii comunităţii morale, dar o respinge în calitate de garanţie a mântuirii sub control preoţesc. Este denunţată cu deosebire tendinţa de a obţine asistenţa şi graţia divină prin activităţi de cult, şi nu prin efortul de a urca treptele ameliorării morale. Căci situând cultul în centrul vieţii religioase, omul se

leagănă în speranţa deşartă că Dumnezeu îl va face fericit fără ca el să se sforţeze să devină mai bun. O asemenea raportare a omului la Dumnezeu va fi comparată de Kant cu purtarea unui curtean care se străduieşte să obţină doar graţia monarhului său. Prin gesturi exterioare, remarcă el în mod ironic, credinciosul crede că va putea să-şi exprime respectul pentru poruncile divine fără a mai fi nevoit să le urmeze. El va lăsa în grija binevoitoare a Providenţei să facă din el un om bun în loc să se străduiască să devină virtuos[16]. Faptul că filosoful a fost supus pentru această scriere mustrării autorităţilor prusace ale vremii nu este câtuşi de puţin surprinzător.

În opoziţie cu confesiunile şi Bisericile istorice, religia raţiunii este singura credinţă religioasă universală. Cu înţelegera îndatoririlor noastre morale drept îndatoriri faţă de Dumnezeu, credinţa religioasă este la îndemâna oricărui om, cât ar fi el de simplu, care îndrăzneşte să facă uz de propria lui raţiune. Iar dacă oamenii fac uz de raţiune, atunci ei au în egală măsură acces la adevărata religie. Dincolo de diversitatea dogmelor şi a riturilor prescrise de religiile istorice, ei vor putea despărţi ceea ce este adevăr de rătăcirile fanatismului şi ale intoleranţei raligioase. O consecinţă a emancipării înţeleasă în acest fel va fi o toleranţă religioasă neîngrădită de nici un fel de consideraţii doctrinare sau de practică religioasă. Căci ceea ce îi desparte, din această perspectivă, pe oamenii cu adevărat religioşi din toate timpurile este neesenţial, iar ceea ce îi apropie este cu adevărat fundamental. Religia, aşa cum a înţeles-o Kant, este deasupra timpului şi a locului. Mesajul ei răzbate prin religiile bazate pe revelaţie şi supravieţuieşte credinţelor religioase care se schimbă odată cu locurile şi timpurile, cu împrejurările. Spre deosebire de acestea, ea nu are început şi sfârşit. Religia universală se impune drept consecinţă inevitabilă a recunoaşterii imperativelor raţiunii practice pure, imperative accesibile, în principiu, oricărei fiinţe omeneşti. Iar dacă, aşa cum spune Kant, determinarea originară a firii omeneşti este progresul raţiunii, urmează că luminarea va însemna întotdeauna şi emancipare religoasă.

Ce ne spune nouă ideea kantiană a luminării?

Tragediile ultimului secol, crime îngrozitoare şi imense suferinţe, pot fi privite şi drept consecinţe ale investirii cu autoritate absolută a unor instanţe cum ar fi neamul, rasa, sângele, poporul muncitor, partidul unic, învăţăturile şi preceptele ce disting şi opun diferitele confesiuni şi religii. Proclamarea lor drept autorităţi supreme, absolute, înseamnă, în fapt, sustragerea deciziilor şi acţiunilor întreprinse în numele lor controlului critic al raţiunii. Dincolo de deosebirile dintre crezurile şi directivele de acţiune ale mişcărilor care încearcă să legitimeze prin apel la asemenea surse de autoritate, apropierile dintre mecanismele instituirii autorităţii lor sunt de-a dreptul izbitoare. Funcţionarea acestor mecanisme devine posibilă pe baza acceptării a cel puţin două presupoziţii. Prima este că viaţa individului îşi capătă sensul cel mai înalt şi finalitatea supremă prin subordonarea ei deplină faţă de o cauză colectivă, o cauză care prin însăşi natura ei nu poate fi decât obiect de adeziune necondiţionată, şi nu rezultat al reflecţiei critice[17]. Ţi se pare că faci uz de raţiune pentru a-ţi sluji cât mai bine neamul, pentru a promova cauza poporului muncitor şi a partidului, pentru a spori numărul credincioşilor religiei căreia îi aparţii, pentru a întări autoritatea învăţăturilor şi preceptelor ei caracteristice. Este însă de neconceput să faci uz de raţiune pentru a scoate la iveală şi a supune unui examen critic temeiurile care ar fi de natură să legitimeze cauza însăşi şi pretenţia că ea ar reprezenta un imperativ absolut. Se lasă să se înţeleagă faptul că adeziunea individului la o cauză suprapersonală, în măsură să confere sens şi finalitate existenţei sale, s-ar realiza prin puteri originare ale sufletului situate dincolo de sfera de acţiune a judecăţii raţionale. Pentru toţi aceia în care asemenea puteri sunt treze şi active, subiect de discuţie şi de controversă va putea fi nu cauza însăşi, ci doar identificarea căilor şi celor mai potrivite mijloace pentru a o promova. A doua presupoziţie este că asemenea cauze, care pretind celor chemaţi să le slujească printr-o subordonare care implică anularea individualităţii, ce se exprimă înainte de toate în lipsa exerciţiului critic al raţiunii sau în renunţarea la acest exerciţiu,

îi opun cu necesitate pe aceştia acelor oameni care vor sluji o altă cauză. O sugestie majoră a ideii kantiene a luminării este că un consens universal este posibil doar între oameni luminaţi, capabili şi deprinşi să facă uz de raţiunea lor. Corolarul necesar al acestei presupoziţii este că orice cauză care va fi sustrasă examenului critic şi sancţiunii raţiunii îi va diviza şi învrăjbi pe oameni. Ea îi avea drept adversari pe cei afectaţi, lezaţi prin promovarea ei. Aceştia vor trebui neapărat combătuţi, înfrânţi, neutralizaţi. Iar dacă opoziţia lor va fi una puternică, eficace, aşadar primejdioasă pentru cauză, ei vor trebui să fie nimiciţi[18]. Identificarea deplină cu cauza şi devotamentul necondiţionat faţă de ea vor cere atunci renunţarea la milă şi compasiune faţă de cei ce nu aderă la ea sau i se opun, indiferent dacă este vorba de cauza neamului, a rasei sau a partidului unic. Este o constatare curentă că resorturile afective cele mai profunde ale identificării individului cu o cauză suprapersonală, care va fi sustrasă examenului critic, stau în imaginea adversarului condus de o altă opţiune.

La întrebarea: „Cum devin grupuri mari de oameni, uneori chiar colectivităţi cuprinzătoare, adversari de neîmpăcat a căror religie va fi dominată de imperativul afirmării a ceea ce este perceput drept cauza proprie prin nimicirea celor care i se opun şi prin neutralizarea celor care nu aderă la ea?", răspunsul ne este la îndemână. Asemenea cauze colective exclusiviste, cauze care îi opun pe unii oameni altora într-un mod ce zădărniceşte concilierea şi compromisul, antrenându-i într-o confruntare în care singurele mijloace de a promova o cauză sunt cele a căror aplicare îi va face să sufere pe cei ce nu o împărtăşesc, nu se pot afirma decât prin anihilarea exerciţiului critic al raţiunii. Să reflectăm un moment. Există oare drepturi şi aspiraţii legitime pe care fiinţe care au capacitatea de a se sluji de propria lor raţiune nu ar putea să le asigure şi, respectiv, să le înfăptuiască decât printr-o confruntare distrugătoare cu semenii lor? Cum ar fi posibile mişcările care propagă ura de rasă, de clasă, naţională şi, cu atât mai mult, cum ar fi posibil ca aceste mişcări să genereze conflicte violente dacă ar fi ascultat glasul raţiunii care ne spune în mod limpede că, de îndată ce o colectivitate doreşte ca identitatea ei dată de limbă, cultură şi formele de viaţă proprii să fie

respectată, ea va trebui să recunoască prin fapte dreptul deplin al altor comunităţi de a-şi apăra şi dezvolta această identitate? Cum ar putea adera de bunăvoie oamenii capabili să se slujească de raţiune la un principiu precum cel al luptei de clasă, un principiu a cărui aplicare conduce în mod inevitabil la represiune îndreptată împotriva celor care au putut dobândi prin muncă cinstită proprietate şi prosperitate? Nu va dori oare orice om care gândeşte cu propria lui minte ca prosperitatea materială să fie proporţională cu priceperea, energia şi iniţiativa investite de fiecare în activităţi cu caracter lucrativ? Şi cum vor putea considera toţi acei membri ai unei confesiuni care acceptă constrângerea blândă a raţiunii că se pot apăra mai bine de prozelitism agresiv şi intoleranţă confesională decât promovând ei înşişi cu consecvenţă toleranţa şi bunăvoinţa faţă de cei ce împărtăşesc alte credinţe?

Experienţele tragice care au marcat secolul XX pot fi socotite drept o dureroasă confirmare a avertismentelor filosofiei luminării privitoare la consecinţele catastrofale pe care le poate avea nerecunoaşterea, subminarea sau respingerea autorităţii raţiunii în sfera vieţii publice, în statornicirea relaţiilor dintre rase, popoare, comunităţi laice sau religioase, grupuri sociale cu interese sub anumite aspecte diferite. Nimic nu este mai primejdios decât a proclama drept instanţe supreme ale judecăţii şi acţiunii colective autorităţi care nu se pot legitima în faţa tribunalului raţiunii. Odată cu suprimarea libertăţii de expresie publică şi, prin aceasta, a confruntării opiniilor, dispar şi premisele care fac posibil un consens bazat pe raţiune, singurul consens care poate aspira să devină unul universal. În lumina învăţămintelor istoriei, cu deosebire a învăţămintelor secolului care s-a încheiat, consecinţele dezastruoase ale oricărei mişcări şi iniţiative publice care proclamă principii sustrase discuţiei şi examenului critic al oamenilor luminaţi drept criterii supreme ale legalităţii şi moralităţii devin pe deplin previzibile. Dimensiunile dezastrului vor fi direct proporţionale cu numărul şi fanatismul adepţilor unor asemenea mişcări şi iniţiative. Iar natura principiilor invocate, interesele supreme ale neamului, ale poporului muncitor sau ale credinţei drepte nu creează o diferenţă. Cu greu s-ar putea contesta că au existat şi există deosebiri, uneori pronunţate, de

opinii şi interese nu numai între indivizi, ci şi între grupuri şi colectivităţi omeneşti, şi că aceste deosebiri pot părea de neînlăturat. Neîndoielnic este însă că diferenţele de opinii vor putea fi atenuate, dacă nu înlăturate, prin examinarea critică a argumentelor fiecărei părţi, iar diferenţele de interese prin compromisuri raţionale, acele compromisuri prin care fiecare parte dă şi primeşte ceva. Auzim adesea spunându-se că o colectivitate este silită să recurgă la confruntare pentru a-şi prezerva identitatea şi intersele. Nu s-a putut însă niciodată argumenta în mod convingător că acest ţel nu ar putea fi asigurat pe calea compromisului, presupunând, desigur, că şi cealaltă parte va accepta o abordare raţională.

Ar mai fi de semnalat un fenomen deosebit de pervers, şi anume dispreţul faţă de raţiune însoţit de o apologie a raţiunii, care nu rareori invocă mesajul filosofiei luminilor. Ceea ce disting ideologia şi practica regimurilor comuniste este preocuparea obsesivă pentru justificarea deciziilor şi acţiunilor politice prin temeiuri de natură raţională, „ştiinţifică", concomitent cu respingerea şi reprimarea exigenţei fundamentale a raţionalităţii, dreptul nelimitat la examen critic şi obligaţia asumării consecinţelor ce rezultă din acest examen. Proclamarea încrederii în raţiune şi a hotărârii de a urma calea raţiunii ni se dezvăluie astfel drept o dezgustătoare ipocrizie. Căci ce oare altceva este invitaţia insistentă la discuţia critică dublată de verdictul că „Partidul nu greşeşte şi nu poate să greşească" ? Şi ori de câte ori această autoritate, care uzurpă în mod ilicit primatul raţiunii, va primi o personificare evidentă, infailibilitatea va fi transferată asupra persoanelor[19]. Indivizi mărginiţi, chiar dacă abili, imorali şi lipsiţi de scrupule, se instituie astfel drept autorităţi absolute sub mantia unei ideologii care nu oboseşte să facă elogiul raţionalităţii. O prăpastie desparte spiritul luminării de pseudocultul raţiunii practicat de ideologia comunistă. Rezervele pe care le-ar putea avea intelectualii din zilele noastre faţă de acest spirit, rezerve hrănite de bănuiala uneori explicit formulată că el ar putea susţine tendinţe autoritariste sau chiar totalitare, relevă o elementară neînţelegere.

Este o constatare, chiar dacă nu una neapărat îmbucurătoare, că mesajul luminării, cu deosebire în forma exemplară pe care i-a dat-o

Kant, nu a lăsat urme adânci şi statornice în cultura, în opinia cultă dominantă şi în mentalitatea populară românească.

Preferinţa pentru tradiţiile romantice şi postromantice în raport cu formele de gândire şi expresie ce stau sub semnul luminării şi al liberalismului este evidentă în procesul receptării culturii occidentale deja în secolul al XIX-lea. Influenţa spirituluui romantic se făcea simţită atunci îndeosebi prin preocupările unor mari personalităţi creatoare pentru explorarea filonului mitologiei autohtone şi a literaturii populare. La începutul secolului XX, orientarea spre valori locale şi chiar tendinţa de a opune valori culturale specifice, locale, valorilor culturale universale va deveni una programatică. Năzuinţa de a da o expresie elaborată unei specificităţi culturale latente care se exprimă în manifestările trăirii artistice şi religioase la români, ca şi în forme de viaţă arhaice autohtone, capătă prestigiu şi se afirmă ca tendinţă dominantă. Ea a fascinat multe spirite cu pronunţate predispoziţii creatoare. Să ne gândim la teologie, filosofie, critică şi istorie literară, la Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae, Nae Ionescu sau George Călinescu. Rezerva unor personalităţi culturale de mare anvergură – dacă nu aversiunea lor afirmată – faţă de tradiţia raţionalistă europeană nu putea să nu lase urme. Modelele de excelenţă pe care le-a propus şi le-a impus opera lor au generat o stare de spirit relativ difuză în opinia culturală dominantă la noi în epoca precomunistă, comunistă (în limitele libertăţii de expresie caracteristice pentru diferitele perioade ale acesteia) şi postcomunistă. Am în vedere o stare de spirit sau o mentalitate culturală care se exprimă îndeosebi în ceea ce aş numi *preferinţe stilistice*, preferinţa pentru un anume stil de gândire şi anumite forme de expresie[20].

Unui observator oarecum detaşat al scenei intelectuale româneşti nu-i poate scăpa ascendenţa netă a unui stil avântat, bogat împodobit, mustind de metafore şi sugestii, a unui fel de a scrie menit să antreneze în acelaşi timp mintea şi inima cititorului, sensibilitatea lui intelectuală şi estetică, faţă de stilul sobru şi argumentativ, care riscă să pară uscat, rece şi impersonal. El nu va putea să nu observe cât de largă este audienţa unui discurs filosofic cu un marcat apel la trăiri existenţiale în raport cu aceea a unui discurs teoretic detaşat, centrat pe analiză şi clarificări conceptuale, uneori chiar printre

intelectuali cu preocupări profesionale de natură ştiinţifică şi tehnică[21]. Şi nu trebuie să fii deosebit de familiarizat cu preferinţele publicului care citeşte cărţi de filosofie, de teorie a culturii, a literaturii şi artei sau de ştiinţe ale omului pentru a remarca faptul că audienţa este sensibilă nu numai la ceea ce se spune, ci, cu deosebire, la felul cum se spune. Cititorul va fi adesea nu numai atras, dar şi convins mai degrabă de un „scris frumos" decât de o argumentare oricât de strânsă[22]. Să reţinem şi străduinţa de a scrie mai „literar" a nu puţini dintre autorii de lucrări teoretice, care sunt înclinaţi să vină în întâmpinarea gustului publicului cult pentru a câştiga o audienţă cât mai largă.

Un indiciu important al raportării la valorile raţionalităţii îl constituie, fără îndoială, percepţia semnificaţiei intelectuale a cercetării ştiinţifice, o întruchipare exemplară a exerciţiului critic al minţii omeneşti. După câte poate să-şi dea seama oricine urmăreşte pronunţările unor personalităţi consacrate drept autorităţi intelectuale precum şi dezbaterea de idei, opinia despre ştiinţă care rămâne dominantă la noi pare să oscileze între indiferenţa cuvenită unor activităţi puţin semnificative din punct de vedere cultural şi subestimarea sau contestarea puternic colorate afectiv. Raţiunile pe care se sprijină în acest caz lipsa de interes sau chiar ostilitatea sunt rareori formulate explicit. Ni se sugerează că rezultatele cercetării şi gândirii ştiinţifice sunt lipsite de atribute distinctive ale creaţiei majore, cum ar fi mesajul existenţial, potenţialul axiologic, o intensă reverberaţie afectivă[23]. Universalitatea valorilor ştiinţifice întăreşte impresia că ele s-ar integra mai degrabă în orizontul instrumental al civilizaţiei tehnice decât în cel al culturii. Se lasă să se înţeleagă faptul că a sta sub îndrumarea unei raţiuni reci, impersonale înseamnă a sta sub semnul mediocrităţii. În medii intelectuale influente, demnitatea culturală pare să fie asociată cu infraraţionalul sau cu suprarаţionalul. Marile idei nu ar avea nevoie să fie sprijinite prin producerea de temeiuri şi argumente. O argumentare sistematică este resimţită drept prozaică, posacă, plictisitoare, până la urmă drept probă a lipsei de spirit. Intelectuali rafinaţi freamătă când citesc o propoziţie cum este cea a lui Cioran: „În afară de poezie, metafizică şi mistică nimic n-are nici o valoare"[24]. Aceasta este, totuşi, o remarcă ocazională a unui

gânditor altminteri dubitativ, relativist şi sceptic, chiar dacă ea sugerează că a gândi sub semnul raţiunii înseamnă a gândi sub semnul mediocrităţii. Surprinzător mi se pare însă ecoul puternic pe care l-a stârnit, după 1990, publicarea unora dintre „cugetările" lui Petre Ţuţea, nu puţine pătrunse de o adversitate viscerală faţă de spiritul ştiinţific în genere şi faţă de valorile moderne ale raţionalităţii. Căci fervoarea şi radicalitatea negaţiei acestui fundamentalist religios, discipolul cel mai ortodox al lui Nae Ionescu, nu îşi poate găsi perechea decât în starea de spirit a primilor creştini, care aşteptau sfârşitul iminent al lumii. Să susţii la sfârşitul mileniului al doilea că, făcând abstracţie de preocupările practice, raţiunea şi ştiinţa nu sunt demne de interes, că ele sunt oricum lipsite de valoare fiindcă nu ne deschid accesul spre absolut[25], pare o curiozitate. Să fii însă privit de figuri intelectuale proeminente şi receptat în cercuri largi ale intelectualităţii literare şi artistice drept un „înţelept", un „Socrate al românilor", este însă un simptom demn de atenţie. În mod programatic, Ţuţea nu argumenta. El pronunţa sentinţe. Este o linie de conduită care continuă să se bucure de prestigiu în unele medii intelectuale româneşti. Manifestările ei sunt dintre cele mai variate şi pot fi întâlnite la tot pasul, de la dictonul cu mare circulaţie „creierul este lacheul inimii", până la o manieră caracteristică de tratare a unor subiecte academice. Un exemplu ni-l oferă cuprinzătorul „Cuvânt înainte al traducătorului" la o recentă traducere românească a *Meditaţiilor metafizice* ale lui Descartes. Scutindu-se de ostenelile unei argumentări laborioase, prin raportare la o porţiune cât de cât semnificativă dintr-o uriaşă literatură de comentarii şi exegeză care nu a lăsat nimic necontroversat, autorul afirmă că opera filosofului francez, cu deosebire metafizica lui, ar reprezenta „împlinirea unei misiuni de restauraţie catolică, o antireformă şi antirenaştere". Descartes ar fi „condiţionat" valabilitatea ştiinţei prin „punerea ca premisă a axiomei existenţei lui Dumnezeu"[26]. Asemenea consideraţii, formulate într-un stil apodictic, autoritar, culminează prin enunţarea a ceea ce autorul numeşte „axiomă carteziană" : „Căci ştiinţa adevărată şi mare nu poate fi edificată decât pe această premisă a existenţei lui Dumnezeu, numai Dumnezeu ne asigură în fiecare clipă existenţa şi ne garantează valabilitatea adevărului

ştiinţelor omeneşti"[27]. Se pot formula, desigur, numeroase rezerve şi obiecţii, atât cu privire la o asemenea caracterizare a poziţiei lui Descartes, cât şi, îndeosebi, în ceea ce priveşte caracterul îndreptăţit al punctului său de vedere. În istoria gândirii moderne, Kant a fost primul care a pus discuţia relaţiei dintre ştiinţă şi credinţă pe noi baze prin încercarea sa, întreprinsă cu atâta răsunet, de a delimita domeniul raţiunii teoretice de cel al raţiunii practice, imperiul cunoaşterii de cel al moralităţii şi religiei. Fie şi numai viabilitatea şi înrâurirea pe care a avut-o şi o are până astăzi tradiţia de gândire inaugurată de Kant, ar recomanda mai multă prudenţă în abordarea unui asemenea subiect. Nu sunt, oare, datori cei care contestă separarea sferelor cunoaşterii şi credinţei, la mai bine de două sute de ani după Kant, să ia asupra lor provocarea unei argumentări susţinute?

Cât priveşte relaţia mentalităţii populare cu spiritul luminării, nimic nu o exprimă mai bine decât reprezentările despre relaţia omului cu divinitatea, reprezentări ce configurează profilul religiozităţii într-o anumită colectivitate. In scrierea sa despre religie, Kant deplânge tendinţa foarte răspândită de a privi practicile religioase nu drept tot atâtea prilejuri de reflecţie morală şi de îmbunătăţire a conduitei, ci drept căi prin care credincioşii încearcă să câştige bunăvoinţa divinităţii, în scopul satisfacerii intereselor lor egoiste. Filosoful avertiza în această privinţă distingând „slujirea morală a lui Dumnezeu" (*officium liberum*) de „slujirea lui Dumnezeu pentru răsplată" (*officium mercenarium*). Omul luminat este cel ce îl slujeşte şi îl venerează pe Dumnezeu străduindu-se să dea ascultare legii morale[28].

Astăzi, la noi, o înţelegere foarte răspândită a sensului şi finalităţii practicilor religioase stă într-un contrast ironic cu ideea kantiană a luminării. Mulţi credincioşi înclină să perceapă prezenţa divinităţii înainte de toate în evenimente excepţionale, ieşite din comun, cu deosebire în miracole. Numeroase mărturii par să indice o evoluţie a religiozităţii potrivnică spiritului luminării. În loc să se contureze tot mai clar, distincţia dintre credinţa religioasă şi superstiţie pare să se şteargă tot mai mult. Numeroase apeluri de natură religioasă lasă să se înţeleagă sau afirmă în mod făţiş că acele îmbunătăţiri ale vieţii oamenilor care devin posibile numai prin schimbarea conduitei în viaţa de fiecare zi, prin afirmarea unei noi morale a muncii, a

corectitudinii, a spiritului cetăţenesc ar putea fi obţinute prin implorarea bunăvoinţei lui Dumnezeu. Ce altă semnificaţie pot avea chemări la practici religioase cum sunt cele ale grupurilor de iniţiativă care utilizează formula „Dumnezeu salvează România" decât de a hrăni iluzia că situaţia economică şi socială ar putea să cunoască o schimbare miraculoasă în bine, una prin nimic meritată ţinând seama de eforturile proprii ? Şi prin ce se deosebesc de reprezentările animiste reprezentările despre relaţia omului cu divinitatea ale celor care cred, astăzi, că ar fi suficient ca un număr cât mai mare de oameni să se roage la o anumită oră pentru a fi evitat un devastator cutremur de pământ ? Aproape zilnic mediile de informare relatează atitudini, fapte ce relevă o mentalitate premodernă, o mentalitate care substituie credinţei religioase speranţe superstiţioase de tot felul. Succese sau eşecuri cotidiene la un concurs, într-o afacere, la o competiţie sportivă sunt atribuite asistenţei sau lipsei de asistenţă a divinităţii. Studenţi prezenţi la ceremoniile simbolice de inaugurare a unei biserici în incinta Universităţii Politehnice Bucureşti apreciau că aceasta le va fi de folos „măcar la restanţe" ! Aflăm că zeci de oameni ce se pretind credincioşi încearcă zilnic să-şi sporească şansele de succes la jocurile de televiziune bingo atingând cu cartoanele de joc racla Preacuvioasei Paraschiva depusă în Catedrala Metropolitană din Iaşi (! !). Asemenea tentative grosolane de a „instrumentaliza" divinităţi concepute antropomorfic în scopuri ce nu au nimic comun cu credinţe şi aşteptări ce ar putea fi numite *religioase* pot fi întâlnite la tot pasul. Nu suntem informaţi că autorităţile bisericeşti sau membri ai clerului s-ar fi delimitat de ele.

Ceea ce va atrage în mod deosebit atenţia unui observator din afară este separarea valorilor religioase de cele morale într-o viziune prea răspândită asupra religiozităţii. „Sfinţirea" localurilor instituţiilor publice este o practică tot mai frecventă. Este greu de înţeles ce au în vedere şi aşteaptă iniţiatorii unor asemenea ceremonii în lipsa oricărui efort vizibil de îmbunătăţire a moralităţii slujitorilor acestor instituţii. A-ţi face cruce atunci când treci prin faţa unei biserici, cu gândurile adesea îndreptate în altă parte, pare important ; să nu minţi, să nu înşeli, să nu nesocoteşti drepturile şi demnitatea altor fiinţe omeneşti – ceva mai puţin demn de atenţie. Mulţi oameni

care îşi declară sus şi tare credinţa şi fac din ea un titlu de mândrie nu par să fie deloc conştienţi că ceea ce ne angajează şi ne obligă din punct de vedere religios sunt, mai întâi, deciziile noastre cotidiene[29]. Tocmai conştiinţa că un crez religios se exprimă în modul în care trăim, în ceea ce acceptăm sau respingem, în ceea ce facem sau nu facem, pare să lipsească multora dintre cei ce îl afirmă. Nimic nu sfidează mai mult ideea kantiană a luminării decât o asemenea desprindere de orice semnificaţie morală a unor reprezentări, aşteptări şi practici socotite religioase.

Formularea dată de către Kant devizei luminării – „*Sapere aude!*" (Ai curajul să te serveşti de *propria* minte!) – este un îndemn care nu a pierdut nimic în stringenţă şi actualitate. Multe dintre nenorocirile şi suferinţele pe care le-a îndurat şi le îndură omenirea pot fi puse pe seama nesocotirii acestui îndemn al celui care a fost numit *filosoful luminării*. Dacă privim spectacolul lumii, astăzi, la începutul unui nou mileniu, va trebui să cădem de acord că nu trăim într-o epocă luminată. Nu este însă, poate, prea târziu să păşim pe calea ce conduce spre ea.

Note

1. Vezi K.R. Popper, „Immanuel Kant: Der Philosoph der Aufklärung". Este vorba de textul publicat în 1957 ca introducere la traducerea germană a lucrării *Societatea deschisă şi duşmanii ei*. Acest text a fost preluat sub titlul „Critica şi cosmologia kantiană" la capitolul 7 al cărţii lui Popper *Conjecturi şi infirmări. Creşterea cunoaşterii ştiinţifice*, traducere de C. Stoenescu, D. Stoianovici, Fl. Lobont, Editura Trei, Bucureşti, 2001.
2. I. Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. N. Bagdasar, El. Moisuc, ediţia a III-a, îngrijită de Ilie Pârvu.
3. Strategia urmată de Kant în înfăptuirea programului său de critică a raţiunii teoretice sau speculative, a raţiunii implicate în constituirea cunoaşterii noastre despre lume, este sugerată deja în cel de-al doilea alineat al „Introducerii" sale la ediţia a doua a *Criticii raţiunii pure*: „Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe cu experienţa, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă din experienţă. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noastră prin experienţă să fie un

compositum din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră de cunoaştere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exerciţiu să ne fi făcut atenţi asupră-i şi abili de a-l separa" (*op. cit.*, p. 40). Acest „lung exerciţiu" reprezintă tocmai munca pregătitoare în vederea unei critici a raţiunii pure.

4. Sunt cei pe care pare să-i aibă în vedere Kant atunci când vorbeşte despre „judecata mulţimii, a căror încuviinţare îl face pe filosof să roşească, dar care-l încântă pe neghiobul dornic de popularitate şi îl face să stăruie în eroare" (Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, trad. M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura All, Bucureşti, 1996, p. 55).
5. Mulţi comentatori sunt de acord că în acest punct Kant a resimţit puternic influenţa răsunătoarei contestări de către Rousseau a unei credinţe dominante încă din epoca Renaşterii, anume, credinţa că instrucţia şi cultura sunt premisele fundamentale ale moralităţii.
6. Immanuel Kant, *Logica generală*, trad. Al. Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 131.
7. Filosoful nu va ezita să numească epoca luminării epoca lui Friedrich cel Mare. Referindu-se la ceea ce a făcut regele care s-a înconjurat de filosofi pentru asigurarea dreptului cetăţenilor de a-şi folosi în mod public raţiunea, Kant vorbeşte de „o pildă minunată, în care nici un monarh nu a premers aceluia cinstit de noi". Nu putem trece cu uşurinţă peste această apreciere. Ea vine din partea omului care afirmă că dacă nu este o datorie să spui public orice adevăr, apoi tot ce spui trebuie să fie adevărat.
8. Vezi Immanuel Kant, „Anthropologie in pragmatischen Hinsicht", în Immanuel Kant, *Werke*, vol. X, W. Weischedel (ed.), *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstad, 1983, p. 511, şi Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, trad. V.D. Zamfirescu, Al. Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 189. Rămân îndatorat dlui dr. Hans-Klaus Keul, care mi-a atras atenţia asupra acestor pasaje.
9. Istoria social-democraţiei occidentale, bunăoară, a stat mult timp sub semnul acestei dezbateri.
10. „Cezarul nu stă deasupra gramaticienilor." Se spune că arhiepiscopul Placentius şi-ar fi permis să atragă atenţia împăratului Sigismund de Luxemburg (1368-1437) asupra unei greşeli gramaticale a celui din urmă. La pretenţia împăratului *Ego sum Rex Romanus et supra grammaticam* („Eu sunt rege roman şi mai presus de gramatică"), prelatul ar fi replicat: *Caesar non est supra grammaticos*.

11. În a sa *Philosophie der Aufklärung*, Ernst Cassirer a formulat programul teologiei luministe protestante în următoarele cuvinte: „Căci între moralitate şi religie nu poate şi nu are voie să existe o diferenţă radicală. Acolo unde cele două intră în contradicţie, acolo unde mărturia Sfintei Scripturi contrazice în mod nemijlocit mărturia conştiinţei morale, acest conflict trebuie să fie soluţionat în aşa fel încât primatul necondiţionat al conştiinţei morale să fie asigurat" (E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 2, Verlag J.C.B. Mohr/Paul Siebeck/Tübingen, 1932, p. 223).
12. Tema ocupă un loc central în textul lui Lessing *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780). Pentru un comentariu instructiv şi accesibil, vezi articolul „Lessing" din lucrarea lui W. Windelband, *Filosofia iluminismului german*, trad. V. Muscă, Editura Decalog, Satu-Mare, 1997, pp. 127-137).
13. K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten, Bd. III Neuzeit bis Kant*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1990, pp. 475-476.
14. Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure,* traducere de Radu Gabriel Pârvu, Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 11. Pentru o caracterizare a relaţiei dintre răspunsul dat de Kant la întrebarea „Ce trebuie să fac?" (tema filosofiei morale) şi răspunsul său la întrebarea „Ce pot spera?" (tema filosofiei religiei), vezi şi O. Höffe, *Immanuel Kant*, Verlag C.H. Beck, München, 1988, îndeosebi pp. 247-258.
15. Vezi în această privinţă o remarcă scrisă de Kant pe o foaie separată, care se afla în păstrare la Universitatea din Königsberg, remarcă reprodusă în Fr. Paulsen, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1898, p. 48.
16. Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, ed. cit., pp. 222-227. Judecata finală a filosofului cu privire la asemenea practici va fi una deosebit de aspră: „Tot ceea ce omul crede că poate să mai facă pentru a fi plăcut lui Dumnezeu, în afara unei purtări bune, este doar fanatism religios şi un fel rău de a-l sluji pe Dumnezeu" (p. 225).
17. Asemenea teme au fost afirmate cu vehemenţă de ideologii extremei drepte româneşti. Nae Ionescu, omagiat adesea drept gânditorul care a înfăptuit trecerea de la o filosofie academică de factură occidentală la „filosofia românească", se exprimă în această privinţă într-un mod lipsit de orice echivoc. Interesele naţiunii trebuie să constituie instanţa supremă a judecăţii, deciziei şi acţiunii deoarece tocmai prin ele se dezvăluie absolutul unei comunităţi etnice. Raţionalismul şi individualismul sunt caracterizate drept adversarii ei cei mai redutabili. În sensul spiritualităţii ortodoxe – susţinea Nae Ionescu – nu există decât

comunităţi, şi nu indivizi. Individul este dator să se subordoneze în mod deplin nevoilor comunităţii şi să fie gata să se jertfească pentru comunitatea de neam, la fel ca şi celulele pentru supravieţuirea organismului (vezi Nae Ionescu, *Roza vânturilor 1926-1933*, Editura Hyperion, Chişinău, 1933). Caracterizând naţiunea în conferinţele sale despre „fenomenul legionar", Nae Ionescu afirmă: „Cel mai mare colectiv din care face parte omul este naţiunea... Biserica şi naţiunea la noi, ortodocşii, se suprapun... Pentru individ, adică şi istoric, naţiunea este un absolut" (Nae Ionescu, *Fenomenul legionar*, Antet XX Press, Bucureşti, 1993, p. 52). Sugestia că identitatea autentică este cea colectivă şi nu cea individuală apropie, de fapt, ideologia extremei drepte de mesajul marxism-leninismului şi al altor ideologii „revoluţionare".

18. Acelaşi Nae Ionescu sublinia că o naţiune nu va putea supravieţui şi nu se va putea afirma decât în confruntare cu altele: „Caracterul naţiunii: *ofensiv* şi *imperialist* prin excelenţă, adică un organism care nu poate trăi decât în expansiune, viaţă, dinamism... Prin urmare, cel care vrea să-l realizeze pe Dumnezeu nu o va face decât cucerind în afară, strângând de gât pe altul, deci naţiunea este dinamică, este viaţă ofensivă şi imperialistă" (*Fenomenul legionar*, ed. cit., p. 53).
19. Iată doar un singur episod edificator. Predând studenţilor, la începutul anilor '50, un distins fizician român a făcut în treacăt observaţia că orice cercetător se poate înşela. Unul dintre studenţii de faţă a întrebat atunci dacă Stalin, proclamat de către propaganda oficială cel mai mare om de ştiinţă al tuturor timpurilor, poate şi el să greşească. Ce se putea răspunde? Să ne amintim ce ar fi însemnat, în ani mai apropiaţi, punerea în discuţie, fie şi cu cele mai bune argumente, a unei singure aserţiuni sau decizii a „conducătorului".
20. Pentru observaţii critice importante, care nu au suscitat însă, din păcate, o dezbatere mai largă, vezi A. Marino, *Politică şi cultură*, îndeosebi secţiunea „O nouă cultură română", Editura Polirom, Iaşi, 1996.
21. Pentru o dezvoltare a acestei teme, vezi M. Flonta, *Cum recunoaştem pasărea Minervei? Reflecţii asupra percepţiei filosofiei în cultura românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998, îndeosebi capitolul „Două culturi filosofice".
22. Aceasta ne aduce aminte de o remarcă a lui Kant, în „Cuvântul înainte" al *Prolegomenelor* sale: „Nu este dat oricui să scrie într-un mod atât de subtil şi totodată atât de atrăgător ca David Hume, sau atât de temeinic şi totodată atât de elegant ca Moses Mendelssohn; însă îmi place să cred că aş fi putut şi eu să dau expunerii mele o accesibilitate mai mare, dacă m-aş fi mulţumit să schiţez un plan şi să-i îndemn pe alţii să-l dezvolte şi nu mi-ar fi stat la inimă binele ştiinţei care mă preocupă de atât de multă vreme" (*op. cit.*, p. 58).

23. Pentru consideraţii mai ample asupra acestei teme, vezi *Cum recunoaştem pasărea Minervei*, ed. cit., îndeosebi pp. 115-133.
24. E.M. Cioran, *Ţara mea*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 27.
25. Iată doar câteva exprimări semnificative în acest sens: „Intelectul nu e dat omului, după părerea mea, ca să cunoască adevărul, ci ca să *primească* adevărul. Iar dacă adevărul este unul singur, fiind transcendent în esenţa lui, sediul lui nu e nici în ştiinţă, nici în filosofie, nici în artă" (*321 de vorbe memorabile ale lui Petre Ţuţea,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 19). „Eu sunt de părere că apogeul Europei nu e la Atena, ci în Evul Mediu, când Dumnezeu umbla din casă în casă." (*Ibidem*, p. 36.) „Ca să fii cu adevărat liber, trebuie să înlocuieşti infinitul şi autonomia gândirii cu credinţa în Dumnezeul creştin..." (*Ibidem*, p. 66.) „Între un laureat al premiului Nobel care nu s-a idiotizat complet şi a rămas religios şi un ţăran analfabet nu există nici o diferenţă." (*Ibidem*, p. 93.) Ce credea un om cu asemenea convingeri despre Kant şi despre luminare? „Eu am citit *Critica raţiunii pure* ca student şi am înlemnit de emoţie. Acum am faţă de ea, ca mistic biblic, consideraţia pe care am avut-o faţă de *Informaţia Bucureştiului.*" (*Ibidem*, p. 61.)
26. R. Descartes, *Meditaţii metafizice*, trad. Ion Papuc, Editura Crater, Bucureşti, 1999, p. XXXII.
27. *Ibidem*, p. XXXIV.
28. Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, ed. cit. p. 249.
29. Nu i se poate, desigur, imputa credinciosului de rând că nu a luat cunoştinţă de imperativul categoric kantian. Mai greu am putea crede că lui nu i-au ajuns la urechi cuvintele predicii de pe munte a lui Isus: „Tot ceea ce vreţi să vă facă vouă oamenii trebuie să le faceţi voi lor".

Publicaţii ale autorului despre Kant

„Analytisch bei Kant", *Kant-Studien*, 2/1976, pp. 210-215.

„Newtonische Physik und reine Naturwissenschaft in der Kritik der reinen Vernunft", în G. Funke (ed.), *Akten des 5 Internationalen Kant Kongresses*, partea I, Bouvier Verlag, Bonn, 1981, pp. 22-26.

„Ideea ştiinţei naturii în *Critica raţiunii pure*", *Revista de Filosofie*, 4/1981, pp. 440-450.

„O explicaţie a conceptului «fizică pură» în *Critica raţiunii pure*", în (coord.) Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia* Criticii raţiunii pure, Editura Academiei, Bucureşti, 1982, pp. 38-51.

„*Prolegomenele* şi *Critica raţiunii pure*", Studiu introductiv la traducerea românească a *Prolegomenelor*, Editura Ştiinţifică, 1987, Bucureşti, ediţia a II-a, Editura All, Bucureşti, 1996.

„Transzendentalphilosophie und moderne kategorielle Analyse", în Rodica Croitoru (ed.), *Kant and the Transcendental Problem*, Editura Universităţii Bucureşti, 1991, pp. 80-102.

„Zwei Erkenntnisbegriffe", în Rodica Croitoru (ed.), *Critic and Doctrinal in Kant*, Editura Universităţii Bucureşti, 1992, pp. 35-43, şi *Noesis*, vol. XVIII, 1993, pp. 85-93.

„Filosofie critică şi construcţie metafizică", *Revista de Filosofie* 5/1993, pp. 445-451.

„Kant în cultura filosofică românească", *Revista de Filosofie* 6/1994, text dezvoltat în volumul *Cum recunoaştem pasărea Minervei ? Reflecţii asupra percepţiei filosofiei în cultura românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998.

„Allgemeine Naturgesetze : Kant versus Newton ? ", în *Noesis*, vol. XXII, 1997, pp. 115-122.

Traducere şi comunicare culturală. Cărări înguste şi dileme ale traducerii filosofice, conferinţele Academiei Române, Editura Academiei, Bucureşti, 1997, pp. 5-13.

„Ideea kantiană a luminării", în M. Flonta (coord.), H.-K. Keul, *Filosofia practică a lui Kant*, Editura Polirom, Iaşi, 2000, pp. 243-268.

Bibliografie

Adickes, E., „Kant als Naturwissenschaftler", în *Kant-Studien*, vol. 29, 1924.

Balca, Nicolae, *Pentru o mai corectă înţelegere a filosofiei kantiene. O confruntare cu D-l P.P. Negulescu*, Tipografia Tiparului Universitar, Bucureşti, 1942.

Baron, M.W., *Kantian Ethics allmost without Apology*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993.

Beck, L.W., „A Prussian Hume and a Scotish Kant" (1978), în Tweyman, St. (ed.), *David Hume. Critical Assesments*, Routledge, London, 1995.

Blaga, L., *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, Timişoara, 1974.

Blaga, L., *Opere*, vol. VII, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

Blaga, L., *Geneza metaforei şi sensul culturii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Blaga, L., *Orizont şi stil*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Blaga, L., *Spaţiul mioritic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Blaga, L., *Gândire magică şi religie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Blaga, L., *Ştiinţă şi creaţie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Blaga, L., *Trilogia cosmologică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Brittan, G.Jr., *Kant's Theory of Science*, Princeton University Press, 1978.

Buchdahl, G., „The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science", în Beck, L.W. (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, D. Reidel, Dordrecht, 1972.

Buchdahl, G., „Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant", în Tuschling, B. (ed.), *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft"*, Walter de Gruyter, Berlin, 1984.

Buchdahl, G., *Kant and the Dynamics of Reason*, Blackwell, Cambridge Mass., 1992.

Buchdahl, G., *Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1997.

Carnap, R., *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, Nymphenburger Verlagsdhandlung, München, 1969.

Carnap, R., *Semnificaţie şi necesitate*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.

Cartwright, N., „Foundamentalism versus the Patchwork of Laws", în Papineau, D. (ed.), *The Philosophy of Science*, Oxford University Press, 1996.

Cassirer, E., *Die Philosophie der Aufklärung*, 2, Verlag J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen, 1932.

Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre*, Verlag B. Cassirer, Berlin, 1921.

Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

Călinescu, George, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

Cătineanu, T., „Lucian Blaga şi filosofia istoriei", postfaţă la Lucian Blaga, *Fiinţa istorică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

Cioran, E.M., *Ţara mea*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, ediţia a II-a, Berlin, 1885.

Cornea, Paul; Zamfir, Mihai, *Gândirea românească în epoca paşoptistă*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.

Descartes, R., *Meditaţii metafizice*, traducere de Ion Papuc, Editura Crater, Bucureşti, 1999.

Dilthey, W., *Esenţa filosofiei* (1907), traducere de R.G. Pârvu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.

Earman, John, „Carnap, Kuhn and the Philosophy of Scientific Methodology", în Horwich, P. (ed.), *World Changes, Thomas Kuhn and the Nature of Science*, The MIT Press, Cambridge Mass., Londra, 1993.

Einstein, A., *Cum văd eu lumea*, ediţia a II-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

Einstein, A., *Lettres à M. Solovine*, Gauthiers Villars, Paris, 1950.

Eminescu, Mihai, *Lecturi kantiene. Traduceri din* Critica raţiunii pure, editate de C. Noica şi Al. Surdu, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

Fiebig, Hans, „Eigentümliche Weltansichten. Über den Historismus in Wilhelm von Humboldts Denken", în Lenk, H. (ed.), *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1986.

Flonta, M., „Colaborare sau ieşire din scenă? Situaţia dilematică a elitelor în regimuri dictatoriale, ilustrată de cazul Heisenberg", *Revista de Filosofie*, nr. 5-6/2002.

Flonta, M., „Metafizica cunoaşterii şi sistem metafizic la Lucian Blaga", *Revista de Filosofie*, nr. 5-6/1995, retipărit în *Meridian Blaga*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2000.

Flonta, M., „Newtonische Physik und reine Naturwissenschaft in der Kritik der reinen Vernunft", în Funke, G. (ed.), *Akten des 5 Internationalen Kant-Kongresses*, Partea I, Bouvier Verlag, Bonn, 1981.

Flonta, M., „Succesiune de teorii închise sau aşezare mai adâncă a fundamentelor? Două perspective asupra evoluţiei teoriilor în fizica modernă", în *Analele Universităţii Bucureşti*, Filosofie XLIX, 2000.

Flonta, M., *Cum recunoaştem pasărea Minervei ? Reflecţii asupra percepţiei filosofiei în cultura românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998.

Flonta, M., *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică. Presupoziţii filosofice în ştiinţa exactă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

Flonta, M. ; Keul, H.-K., *Filosofia practică a lui Kant*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Florian, M., *Scrieri alese*, Editura Academiei, Bucureşti, 1968.

Flonta, M. ; Nagâţ, G. ; Ştefanov, Gh., *Introducere în teoria cunoaşterii ştiinţifice. Prezentare tematică - Texte - Literatură*, Editura Universităţii, Bucureşti, 2004.

Florian, Mircea, „Immanuel Kant", în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938.

Friedman, M., „Causal Laws and the Foundations of Natural Science", în Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992.

Friedman, M., „Kant and the Twentieth Century", în Parrini, P. (ed.), *Kant and the Contemporary Epistemology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londra, 1994.

Friedman, M., „Kant on the Laws of Nature and the Foundations of Newtonian Science", în Funke, G. ; Seebohm, Th. M. (eds.), *Proceedings of the Six International Kant Congress*, vol. II/2, University Press of America, Washington, 1989.

Friedman, M., „Kantian Themes in Contemporary Philosophy", în *Aristotelian Society*, Supplementary volume 72, 1998.

Friedman, M., *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1992.

Friedman, M., *Philosophical Naturalism*, adresă prezidenţială la reuniunea anuală a Societăţii Americane de Filosofie, Pittsburgh, aprilie 1996.

Guyer, P., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987.

Hajós, V., *Timotei Cipariu şi filosofia*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987.

Hare, M.R., *Sorting out Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Harper, W., „Kant on the Apriori and Material Necessity", în Butts, R.S. (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Reidel, Dordrecht, Boston, 1986.

Heisenberg, W., *Der Teil und das Ganze*, Piper Verlag, München, 1971.

Heisenberg, W., *Paşi peste graniţe*, traducere de Ilie Pârvu, Editura Politică, Bucureşti, 1977.

Helmholtz H. von, *Vorträge und Reden*, 2 vol., Braunschweig, Vieweg, 1884.

Herder, J.G., *Scrieri*, traducere de Cristina Petrescu, Editura Univers, Bucureşti, 1973.

Hill, Thomas E. Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca şi Londra, 1992.

Höffe, O., *Immanuel Kant*, Verlag C.H. Beck, München, 1988.

Höffe, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, J. Vrin, Paris, 1993.

Hofmeister, H.E.M., „The Ethical Problem of the Lie in Kant", în *Kant-Studien*, 3/1972.

Hoppe, H., „Kants Antwort auf Hume", în *Kant-Studien*, vol. 62, 1971.

Hoppe, H., *Kants Theorie der Physik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969.

Humă, Ioan, *Geneza conştiinţei morale*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2004.

Humboldt Wilhelm von, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Berlin, 1903.

Ionescu, Nae, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

Ionescu, Nae, *Curs de istoria logicii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Ionescu, Nae, *Fenomenul legionar*, Antet XX Press, Bucureşti, 1993.

Ionescu, Nae, *Roza vânturilor 1926-1933*, Editura Hyperion, Chişinău, 1933.

Kant, Immanuel, „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen", în K. Vorländer (ed.), *Immanuel Kant, Sämtliche Werke*, vol. VI, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1922.

Kant, Immanuel, *Briefwechsel*, vol. II, Felix Meiner, Leipzig, 1924.

Kant, Immanuel, *Werke*, vol. X, Weischedel, W. (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, 1983.

Kant, Immanuel, *Sämtliche Werke*, vol. VI, în Vorländer, Karl (ed.), Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922.

Kant, Immanuel, *Critica raţiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

Kant, Immanuel, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

Kant, Immanuel, *Critica facultăţii de judecare*, traducere de V.D. Zamfirescu şi Al. Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Kant, Immanuel, *Logica generală*, traducere de Al. Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă*, traducere de M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.

Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, traducere de M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura All, C.E.U. Press, Bucureşti, 1996.

Kant, Immanuel, *Leçons d'éthique*, traducere de Luc Langlois, Librairie Générale de France, 1997.

Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Pollok, Konstantin (ed.), Meiner Verlag, Hamburg, 1997.

Kant, Immanuel, *Critica raţiunii pure*, traducere de M. Bagdasar şi Elena Moisuc, ediţia a III-a îngrijită de I. Pârvu, Editura I.R.I., Bucureşti, 1998.

Kant, Immanuel, *Metafizica moravurilor*, traducere de Rodica Croitoru, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Editura Antaios, Bucureşti, 1999.

Kant, Immanuel, „Răspuns la întrebarea: ce este luminarea", traducere de D. Flonta, în *Filosofia practică a lui Kant*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Kant, Immanuel, *Religia în limitele raţiunii pure*, traducere de Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

Kant, Immanuel, *Scrisori din anii de tăcere*, traducere de Lia Baltador, M.A. Todoca şi Adriana Pop, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2004.

Kitcher, Ph., „Kant's Philosophy of Science", în Wood, A. (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, 1984.

Kitcher, Ph., „Projecting the Order of Nature", în Butts, R.S. (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*.

Kitcher, Ph., „The Unity of Science and Nature", în Parrini, P. (ed.), *Kant and the Contemporary Epistemology*, Dordrecht, Boston, Londra, Kluwer, 1994.

Körner, St., *Kant*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1967.

Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1999.

Koyré, Al., „Les Regulae philosophandi", în Koyré, Al., *Études newtoniennes*, Gallimard, Paris, 1968.

Kuhn, Th.S., „Drumul de la «Structură»", traducere de Cristian Ducu şi Izabella Ghiţă, în Flonta, M. ; Nagâţ, G. ; Ştefanov, Gh., *Introducere în teoria cunoaşterii ştiinţifice. Prezentare tematică – Texte – Literatură*, Editura Universităţii, Bucureşti, 2004.

Kuhn, Th.S., *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, traducere de Radu J. Bogdan, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

Laudan, L., *Progress and its Problems. Toward a Theory of Scientific Growth*, University of California Press, Berkeley, 1977.

Longuenesse, B., „Kant et les jugements empiriques. Jugements de perception et jugements d'experience", în *Kant-Studien*, vol. LXXXVI, 1995.

Ludwig, Ralf, *Der kategorische Imperativ. Eine Lese-Einführung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1995.

Mach, E., *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, Leipzig, 1921.

Maiorescu, Titu, *Prelegeri de filosofie*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1980.

Marcus Aurelius Antonius, *Către sine*, traducere de M. Peucescu şi D. Burtea, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.

Marino, A., *Politică şi cultură*, Editura Polirom, Iaşi, 1996.

Meinecke, Fr., *Schiller und der Individualitätsgedanke. Eine Studie über die Entstehungsgeschichte des Historismus*, F. Meiner Verlag, Leipzig, 1937.

Mezdrea, D., *Nae Ionescu. Biografia*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 2001.

Mill, J.S., *Utilitarismul*, traducere de Valentin Mureşan, Editura Alternative, Bucureşti, 1994.

Morrison, Margaret, „Methodological Rulles in Kant's Philosophy of Science", în *Kant-Studien*, vol. LXXX, 1989.

Negulescu, P.P., *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, „Criticismul kantian", Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1941.

Newton, I., *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, traducere de V. Marian, Editura Academiei, Bucureşti, 1956.

Noica, C., „Kant şi metafizica, după interpretarea lui Heidegger", în *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariţia* Criticii raţiunii pure, Editura Academiei, Bucureşti, 1982.

Noica, C., *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant* (1936), Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Noica, C., *Jurnal de idei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

Paton, A.J., „An Alleged Right to Lie. A Problem in Kantian Ethics", în *Kant-Studien*, 1-4, 1953/54.

Paulsen, Fr., *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1898.

Petrescu, Al., „Despărţirea lui Blaga de Kant", *Revista de Filosofie*, nr. 6, 1998.

Petrovici, Ion, „Kant şi cugetarea românească", *Revista de Filosofie*, vol. X, nr. 1-2, 1924.

Petrovici, V., *Doăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant* (1936), Editura Agora, Iaşi, 1994.

Pollok, Konstantin, *Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Ein kritischer Kommentar*, Meiner Verlag, Hamburg, 2001.

Popper, K.R., *Conjecturi şi infirmări*, traducere de C. Stoenescu şi D. Stoianovici, Editura Trei, Bucureşti, 2001.

Rădulescu-Motru, C., *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984.

Reichenbach, H., *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie* (originalul englez *The Rise of Scientific Philosophy*, 1951), Brauschweig, Vieweg, 1968.

Reisch, G.A., „Did Kuhn Kill Logical Empiricism?", *Philosophy of Science*, nr. 58, 1991.

Rohs, P., „Wahrnemungsurteile und Erfahrungsurteile", în Schönrich, G.; Kato, Y. (eds.) *Kant in der Diskussion der Moderne,* Suhrkam Frankfurt am Main, Verlag, 1996.

Ruse, Michael, *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*, Prometheus Books, New York, Amherst, 2000.

Rust, Hans, „Kant und Kalvin", în *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*, Albertus-Universität in Königsberg, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1924.

Schäffer, L., *Kants Metaphysik der Natur*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966.

Schipper, E.W., „Kant's Answer to Hume's Problem", în *Kant-Studien*, vol. 53, 1961.

Schlick, M., *Allgemeine Erkenntnistheorie*, ediţia a V-a, Julius Springer Verlag, Berlin, 1925.

Schlick, M., *Formă şi conţinut; o introducere în gândirea filosofică*, traducere de Angela Teşileanu, Editura Pelican, Giurgiu, 2003.

Schöndörffer, O., *Immanuel Kant. Briefwechsel*, vol. I-II, Felix Meiner, Leipzig, 1924.

Stegmüller, W., *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970.

Strawson, P.F., *The Bounds of Sense. An Essay in Kant's* Critique of pure Reason, Methuen & Co., Londra, 1975.

Sullivan, Roger J., *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, 1989.

Teiuşan, Ilie Popescu; Netea, Vasile, *August Treboniu Laurian*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1970.

Torouţiu, I.E., *Immanuel Kant în filosofia şi literatura română*, Tipografia Bucovina, 1925.

Tuschling, B. (ed.), *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft"*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984.

Vasiliu-Scraba, Isabela, *În labirintul răsfrângerilor. Nae Ionescu şi discipolii săi*, Editura Star Tipp, Slobozia, 2000.

Voicu, George, *Mitul Nae Ionescu*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2000.

Vorländer, K., *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten, Bd. III Neuzeit bis Kant*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1990.

Vorländer, K., *Immanuel Kants Leben (1911)*, ediţie nouă îngrijită de Rudolf Malter, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974.

Vuillemin, J., „Kant and Benjamin Constant", în *Kant-Studien*, nr. 4, 1982.

Vulcănescu, Mircea, *Nae Ionescu, Aşa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

Wagner, Hans, „Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernuft", în *Kant-Studien*, vol. LXVII, 1976.

Wasianski, E.A.Ch., *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, Gräfe und Unzer Verlag, Königsberg, 1941.

Watkins, E., „The Argumentative Structure of Kant's Metaphysical Foundations of Natural Science", *Journal of the History of Philosophy*, nr. 36 : 4, 1998.

Watkins, E., „The Laws of Motion from Newton to Kant", *Perspectives on Science*, nr. 5, 1997.

Watkins, E., „Kant's Justification of the Laws of Mechanics", *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. XXIX, nr. 4, 1998.

Weinberg, St., *Dreams of a Final Theory*, Hudchinson Radius, London, 1993.

Windelband, W., *Filosofia iluminismului german*, traducere de V. Muscă, Editura Decalog, Satu-Mare, 1997.

Wundt, W., *Einleitung in die Philosophie,* ediţia a V-a, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1909.

*** *321 de vorbe memorabile ale lui Petre Ţuţea,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

*** *Istoria filosofiei româneşti*, vol. I, ediţia a II-a, Editura Academiei, Bucureşti, 1985.

*** *Istoria filosofiei moderne*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938.

Cuprins

Cuvânt înainte 5

Prescurtări ale titlurilor unor lucrări ale lui Kant în traducere românească 11

Filosofia transcendentală şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii 13

Ştiinţa naturii şi legile ştiinţei 42

Două concepte ale cunoaşterii 78

Idei regulative ca principii ale cercetării 99

Despre raţiunea morală comună 118

Un sens al rigorismului moral 150

Idealul moral al lui Kant 179

Kant în cultura filosofică românească 198

O posibilă discuţie între Blaga şi Kant 249

Ideea kantiană a luminării 270

Publicaţii ale autorului despre Kant 303

Bibliografie 305

Seminar. Filosofie

au apărut:

Nicu Gavriluţă – *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*

Nicolae Râmbu – *Romantismul filosofic german*

Gh. Vlăduţescu – *Cei doi Socrate*

Anton I. Adămuţ – *Filosofia Sfântului Augustin*

Vasile Muscă – *Introducere în filosofia lui Platon*

Wilhelm Dancă – *Logica filosofică. Aristotel şi Toma de Aquino*

Alexander Baumgarten – *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*

Ioan Deac – *Principiile metafizicii carteziene*

Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.) – *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie şi structuri*

Mircea Flonta – *Kant în lumea lui şi în cea de azi. Zece studii kantiene*

POLIROM

Două sunt, în principal, întrebările ce s-ar putea pune în legătură cu monumentala construcție sistematică pe care a ridicat-o cel mai de seamă gânditor al epocii moderne: „Ce anume a susținut Kant?"; „Ce semnificație au pentru noi cele spuse de Kant?". Prima privește interpretarea și conflictul interpretărilor, cea de-a doua, actualitatea mesajului. Răspunsurile leagă cele zece studii reunite în volum. Sunt discutate atât teme ale filosofiei teoretice (relația filosofiei transcendentale cu fundamentele metafizice ale științei naturii, conceptul kantian al cunoașterii și cel al științei naturii, semnificația considerațiilor lui Kant asupra ideilor regulative ale rațiunii), cât și ale filosofiei practice (raportarea analizelor kantiene ale fundamentelor moralității la rațiunea comună, rigorismul moral, idealul moral al lui Kant, ideea kantiană a luminării). Gândirea lui Kant este examinată și ca sistem de referință pentru înțelegerea unor particularități ale tradiției filosofice românești. Concepte și teme kantiene sunt introduse în mod accesibil, ori de câte ori a părut posibil, prin raportare la fapte ale experienței curente. Majoritatea studiilor pot fi citite cu folos și de cei care nu sunt familiarizați cu scrierile lui Kant.

- **Filosofia transcendentală și principiile metafizice ale științelor naturii**
- **Știința naturii și legile științei**
- **Două concepte ale cunoașterii**
- **Idei regulative ca principii ale cercetării**
- **Despre rațiunea morală comună**
- **Un sens al rigorismului moral**
- **Idealul moral al lui Kant**
- **Kant în cultura filosofică românească**
- **O posibilă discuție între Blaga și Kant**
- **Ideea kantiană a luminării**

SEMINAR F

ISBN 973-681-959-0
9789736 819599

www.polirom.ro